

BIBLIOTECA DE IDEAS DEL SIGLO XX

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

BOSQUEJO DE UNA MORFOLOGÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

POR

OSWALD SPENGLER

SEGUNDA PARTE

PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

VOLUMEN IV Y ÚLTIMO

ESPASA-CALPE, S. A.

OBRAS PUBLICADAS EN ESTA BIBLIOTECA

1.—Rickert: Ciencia cultural y ciencia natural.
2.—Born: La teoría de la relatividad de Einstein.
3.—Uxküll: Ideas para una concepción biológica del mundo.
4.—Spengler: La decadencia de Occidente. Volumen I.
5.—Bonola: Geometrías no euclidianas.
6.—Spengler: La decadencia de Occidente. Volumen II.
7.—Wölfflin: Conceptos fundamentales en la historia del arte.
8.—Spengler: La decadencia de Occidente. Volumen III.
9.—Spengler: La decadencia de Occidente. Volumen IV y último.
Índice de materias por orden alfabético de La decadencia de Occidente.
10.—Hertvig: Génesis de los organismos. Tomo I.
11.—Hertvig: Génesis de los organismos. Tomo II.
12.—Alfredo Adler: Conocimiento del hombre.
13.—Willy Hellpach: Geopsique. El alma humana bajo la influencia del tiempo, clima, suelo y paisaje.
14.—H. S. Jennings: Genética.

Spengler: El hombre y la técnica.
— Años decisivos.
Jean (Sir James): Nuevos fundamentos de la ciencia.

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

SEGUNDA PARTE

PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

VOLUMEN IV Y ULTIMO

BIBLIOTECA DE IDEAS DEL SIGLO XX

DIRIGIDA POR

D. JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Profesor de Filosofía en la Universidad de Madrid.

IX

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

POR OSWALD SPENGLER

MADRID

OSWALD SPENGLER

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

BOSQUEJO DE UNA MORFOLOGIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

TRADUCIDO DEL ALEMÁN POR

MANUEL G. MORENTE

SEGUNDA PARTE

PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

VOLUMEN IV Y ÚLTIMO

ESPASA-CALPE, S. A.
1941

TALLERES ESPASA-CALPE, S. A., Ríos Rosas, 26. — MADRID

CAPITULO TERCERO

PROBLEMAS DE LA CULTURA ARÁBIGA

(CONTINUACIÓN)

C

PITAGORAS, MAHOMA, CROMWELL

15 (1).

Religión llamamos a la conciencia vigilante de un ser vivo en los momentos en que vence, domina, niega y aun aniquila la existencia. La vida racial y el ritmo de sus instintos tórnanse pequeños y mezquinos ante la perspectiva inmensa del mundo dilatado, tendido, iluminado; *el tiempo cede ante el espacio.* Extínguese el anhelo vegetativo hacia el cumplimiento y se enciende, en cambio, el sentimiento animal del temor ante lo ya acabado, ante la desorientación, ante la muerte. Las emociones religiosas fundamentales no son odio y amor, sino temor y amor. El odio y el temor se diferencian como el tiempo y el espacio, la sangre y la vista, el ritmo y la tensión; como lo heroico y lo santo. No menos diferentes son el amor en sentido social, y el amor en sentido religioso.

Toda religión tiene afinidad con la luz. El yo, centro luminoso, concibe la extensión religiosamente como un mundo propio de los ojos. El oído y el tacto son coordenados a la vista; y lo *invisible,* cuyos efectos rastrean los demás sentidos, se convierte en el conjunto y cifra de lo demoníaco. Todo lo que designamos con las palabras deidad, revelación, salvación, providencia, es de un modo o de otro un elemento de la realidad

(1) Véase t. III, pág. 12 y ss., nota a la pág. 12.

iluminada. La muerte es para el hombre algo que el hombre ve y conoce viéndola; y con respecto a la muerte, es el nacimiento el *otro* misterio. Nacimiento y muerte son los hitos que limitan, para la vista, el cosmos sentido como vida de un cuerpo en el espacio luminoso.

Existe un profundo temor, conocido también por los animales, *ante* la libre movilidad del microcosmos en el espacio; existe un profundo miedo *al* espacio mismo y sus potencias, a la muerte. Existe, empero, otro miedo que teme *por* el torrente cósmico de la existencia, por la vida, por el tiempo dirigido. El primero despierta la obscura sospecha de que la libertad en la extensión es una dependencia nueva y más honda que la dependencia vegetativa. Este miedo lleva al ser aislado, imbuído del sentimiento de su debilidad, a buscar la proximidad y compañía de otros seres. El temor incita a hablar, y toda religión es una especie de habla. El miedo al espacio crea los *«numina» del mundo como naturaleza*, y los *cultos a los dioses*. En cambio, el miedo que teme *por* el tiempo engendra los *«numina» de la vida*, de la generación, del Estado, con su centro en el *culto a los antepasados*. Esta es la diferencia entre *tabu* y *totem* (1); porque también el elemento totémico aparece siempre en forma religiosa y se origina en un santo y respetuoso temor ante lo que permanece sustraído y eternamente ajeno a toda intelección.

La religión superior necesita de la vigilia tensa, con objeto de afirmarse frente a los poderes de la sangre y de la existencia, que acechan en lo profundo para recobrar su antiguo poderío sobre estos aspectos *más jóvenes* de la vida: «*Velad* y orad, para que no caigáis en tentación.» Sin embargo, la palabra «salvación» es fundamental en todas las religiones. Señala un deseo eterno de todo ser despierto. En este sentido universal, casi prerreligioso, significa el anhelo de verse libre de los terrores y suplicios de la vigilia, el afán de distender la tensión del pensamiento y de la meditación angustiosa, el deseo de que se extinga y anule la conciencia del yo, solitario en el universo, la

(1) Véase pág. 165 del volumen III.

conciencia de la sujeción rígida de toda naturaleza, la conciencia de la visión dirigida a la indestructible frontera de todo ser: la vejez, la muerte.

También el sueño liberta y salva. La muerte misma es hermana del sueño. También el vino santo, la embriaguez, rompe el rigor de las tensiones espirituales, y asimismo la danza, el arte dionisíaco y toda clase de enajenación. Es la fuga, que elude la vigilia consciente, con ayuda de la existencia, del elemento cósmico; es la *huída del que escapa al espacio y busca refugio en el tiempo.* Pero más alta que todos estos recursos es la superación religiosa del terror *mediante la intelección misma.* La tensión entre el microcosmos y el macrocosmos se convierte en algo amado, en algo que puede ser seno acogedor (1). A este sentimiento damos el nombre de *fe.* Con él comienza propiamente la vida humana del espíritu.

La intelección es siempre causal, ya sea recogida o aplicada, ya sea extraída de la sensación o no. No es posible distinguir entre intelección y causalidad; ambos vocablos expresan lo mismo. Dondequiera que existe algo «real» para nosotros, vémoslo y pensámoslo en forma causal, y nosotros mismos nos sentimos, y sentimos nuestra actividad como una causa. Pero este establecimiento de causas es diferente en cada caso, no sólo en la lógica religiosa, sino en la lógica inorgánica del hombre. A un mismo hecho se le asigna ahora una causa, y en el momento siguiente otra. Cada especie de pensamientos tiene un «sistema» para cada una de las esferas a que se aplica.

En la vida diaria no sucede nunca que el mismo nexo causal vuelva a ser pensado exactamente igual. Incluso en la física moderna hay hipótesis de trabajo, esto es, sistemas causales que se usan simultáneamente, aunque en parte se excluyen, como las representaciones electrodinámicas y termodinámicas. Y esto no contraría el sentido del pensamiento; pues la «intelección» en la vigilia permanente se verifica siempre en

(1) «Quien ama a Dios con alma fervorosa conviértese en él.» (Bernardo de Claraval.)



forma de actos singulares, cada uno de los cuales tiene su propia relación con la causalidad. Nuestro pensamiento no puede realizar jamás esa idea, según la cual el mundo entero, considerado como naturaleza, queda reducido a un solo encadenamiento de causas en relación a una conciencia. Esa idea es objeto de fe; es incluso la fe misma, en su preciso sentido, pues sobre ella descansa la intelección religiosa del universo, la cual, al percibir algo, admite necesariamente la existencia de unos *numina*. Estas deidades son efímeras cuando se trata de sucesos accidentales en que no se vuelve a pensar; pero son también duraderas divinidades que moran acaso en manantiales, árboles, piedras, colinas, estrellas, esto es, en determinadas localidades; o están presentes dondequiera, como las divinidades del cielo, de la fuerza, de la sabiduría. No están limitadas sino por el acto mental de pensarlas. Lo que es hoy propiedad de un dios, tórnase mañana en dios. Otras son, ora una pluralidad, ora una persona, ora un algo indeterminado. Hay invisibles figuras e ininteligibles principios que se revelan al favorecido por la gracia o se ofrecen claros a su inteligencia.

El sino (1) es en la antigüedad (εἱμαρμένη) y en la India *(rta)* algo que como causa primaria se cierne sobre los dioses cuyas figuras son representables. Pero el signo mágico es un efecto del Dios único, del Dios supremo y sin figura. El pensamiento religioso se encamina siempre a distinguir en la serie de las causas órdenes de valor y de rango, hasta llegar a los entes y principios supremos, que son las causas superiores. La «voluntad de Dios» es la expresión que designa el más amplio de todos los sistemas causales fundados en valoración. La ciencia, en cambio, es una intelección que prescinde de toda diferencia de rango entre las causas; lo que la ciencia descubre no son decretos de Dios, sino leyes.

La inteligencia de las causas es salvadora. La fe en los

---

(1) Para el *pensamiento* religioso, el sino es siempre una magnitud causal. Por eso la crítica del conocimiento lo conoce como palabra que designa obscuramente la causalidad. Conocemos el sino cuando *no* pensamos en él.



nexos descubiertos calma el terror cósmico. Dios es el refugio en que el hombre se cobija, huyendo del sino que se siente, que se vive; pero no puede ni pensarse, ni representarse, ni aun nombrarse siquiera; el sino queda como hundido, refrenado, cuando el intelecto crítico—*analítico*—, nacido del terror, enhebra las causas en palpables series para la mirada interior o exterior. Desesperada situación es la del hombre superior, cuyo afán poderoso de intelección está en constante contradicción con su existencia. No le sirve para vivir; no puede tampoco dominar; y así hay siempre algo de vacilante e irresoluto en todas las situaciones importantes. «Basta con que un hombre se declare libre para sentirse al punto constreñido. Y si se atreve a confesarse constreñido, ya en seguida se siente libre.» (Goethe).

Cuando estamos convencidos de que un nexo causal, en el mundo considerado como naturaleza, no puede ser alterado por ulteriores reflexiones, llamámosle verdad. Las verdades son sólidas, firmes; están fuera del tiempo. La palabra «absoluto» significa *desligado del sino y de la historia, desligado también de los hechos de nuestro propio vivir y morir.* Las verdades nos libertan interiormente, nos consuelan y salvan, porque los acontecimientos incalculables del mundo de los hechos quedan por ellas desvalorados y superados. En el espíritu se refleja la máxima: perezca la humanidad, la verdad permanece.

Algo en el mundo circundante queda, pues, fijado, conjurado. El hombre intelectivo tiene en sus manos el secreto; fué antaño un poderoso hechizo; es hoy una fórmula matemática. Una emoción de triunfo acompaña toda experiencia en el reino de la naturaleza, aun hoy, porque toda experiencia determina algo acerca de las intenciones y fuerzas del dios celeste, de los espíritus aéreos, de los demonios, o acerca de las deidades físicas—núcleos atómicos, velocidad de la luz, gravitación—, o aun sólo acerca de las deidades abstractas del pensamiento que medita sobre sí mismo—concepto, categoría, razón—. Toda experiencia recluye algo en la celda de un sistema inmutable de relaciones causales. Pero la experiencia—en este sentido

inorgánico, anquilosador, destructor, bien distinto de la experiencia vital y conocimiento de los hombres—se verifica en dos maneras: *como teoría* y *como técnica* (1), o dicho sea en el idioma religioso, como *mito* y como *culto*, según que el creyente quiera descifrar o manejar los secretos de su mundo circundante. Pero ambos modos exigen un gran desarrollo de la intelección humana. *Ambos modos pueden originarse del terror o del amor*. Hay un mito del terror, como el mito mosaico y todos los primitivos. Hay un mito del amor, como el del primer cristianismo y el de la mística gótica. Hay igualmente una técnica del conjuro libertador y otra del conjuro evocador. Esta es la diferencia más íntima que existe entre el sacrificio y la oración (2). Así se distinguen y separan la humanidad primitiva y la humanidad superior. La religiosidad es un rasgo, un impulso del alma. Pero la religión es un talento. La «teoría» exige el don de la contemplación, don que no todos poseen y bien pocos ejercitan con luminosa penetración. Es intuición del mundo, ya sea que se contemplen en el universo los efectos de la providencia, ya sea que con fría y urbana visión, sin temor, sin amor y con mera *curiosidad*, se considere el cosmos como escenario de las fuerzas regulares. Los arcanos del *tabu* y del *totem* son contemplados en la creencia en los dioses y la creencia en las almas; son calculados en la física teórica y en la biología. Toda «técnica» supone el talento espiritual del conjuro. El teórico es vidente crítico; el técnico es sacerdote; el inventor es profeta.

Pero el medio en donde se condensa toda la fuerza espiritual es la *forma* de lo real, abstraída de la visión por el idioma. La quintaesencia de la forma no se revela a toda conciencia; es el límite concebido, la ley comunicable, el nombre, el número. Por eso todo conjuro de la deidad descansa en el conocimiento

(1) Véase pág. 40 del volumen III.

(2) Distínguense por la forma *interna*. Un sacrificio ofrecido por Sócrates es íntimamente una oración. El sacrificio «antiguo» debe interpretarse como una *oración en forma corpórea*. La jaculatoria del criminal es, en realidad, un sacrificio al que el miedo le incita.

de su verdadero nombre, en el ejercicio de los ritos y sacramentos realizados en la forma exacta y con uso de las palabras exactas; pero estos ritos y sacramentos son conocidos sólo del sapiente y sólo el sapiente puede manejarlos. Así sucede en la magia de los primitivos, e igualmente en toda técnica física y aun más en toda medicina. Por eso es la matemática algo sagrado, que regularmente surge de medios y círculos religiosos —Pitágoras, Descartes, Pascal—; por eso es la mística de los números sacros—el 3, el 7, el 12—un rasgo esencial de toda religión (1); por eso el ornamento y su forma suprema, el edificio del culto, tienen algo de numérico en forma intuitiva. Son formas rígidas, constrictivas; son motivos de expresión o signos de comunicación (2) por medio de los cuales en el mundo de la vigilia el microcosmos entra en relación con el macrocosmos. La técnica sacerdotal los llama mandamientos; la científica, leyes. Ambas son nombre y número, y el hombre primitivo no encontraría diferencia alguna entre el hechizo con que el sacerdote de su aldea domina a los demonios y el hechizo con que el técnico civilizado maneja sus máquinas.

El primero y acaso único resultado del afán humano por comprender es la *fe*. «Creo» es la palabra mágica que aplaca el terror metafísico y al mismo tiempo expresa el amor. Pueden la indagación y el aprendizaje obtener su remate en una iluminación súbita, o en un cómputo y cálculo bien logrado; todo ello sería a la postre sensación y concepción propias, sin el menor sentido, si no hubiese la íntima certeza de «algo» que *existe*, algo ajeno y otro bajo la forma exacta comunicada, en la concatenación de causa y efecto. El hombre, como ser que piensa bajo la dirección del lenguaje, tiene por máximo patrimonio espiritual la fe definitiva en ese algo, sustraído al tiempo y al sino; en ese algo que la contemplación humana ha separado y designado con nombre y número. Y, en último tér-

(1) La filosofía no se distingue en este punto lo más mínimo de la creencia popular. Recuérdese la tabla kantiana de las categorías con sus 3 × 4 unidades, o el método de Hegel, o las tríadas de Jámblico.
(2) Véase pág. 190 del volumen III.

mino, ese algo queda en la obscuridad; no se sabe bien lo que es. ¿Hemos entrado en contacto, merced a ese «algo» con la lógica arcana del Universo, o sólo con una sombra? La lucha afanosa y dolorosa, la angustia del meditador se posa sobre esta nueva duda, que puede convertirse en desesperación. Necesita, en su afán espiritual de profundidad, la fe en algo *último*, que por medio del pensamiento pueda ser alcanzado, algo que ponga término al análisis, sin residuo alguno de misterio. Los rincones y los abismos del mundo intuído han de ser todos iluminados. No otra cosa puede salvar al hombre.

Aquí la fe se convierte en el saber, hijo de la desconfianza, o mejor dicho, en la fe en el saber. Pues esta forma de intelección depende enteramente de aquélla; es posterior, más artificial y problemática. Hay que añadir que la teoría religiosa—la contemplación creyente—*conduce* a una práctica sacerdotal; pero la teoría científica queda disuelta en la práctica, en el saber técnico de la vida diaria. La fe vigorosa que nace de iluminaciones, revelaciones, súbitas penetraciones, puede prescindir de la labor crítica. Pero el saber crítico presupone la fe, presupone que sus métodos conducen exactamente a lo que se busca, no a nuevas imágenes, sino a la «realidad». Pero la historia enseña que la duda de la fe conduce al saber, y la duda del saber—tras un tiempo de optimismo crítico—otra vez a la fe. Cuanto más se emancipa el saber teórico de la aceptación creyente, tanto más se acerca a su propia anulación. Lo único que queda es la experiencia técnica.

La fe originaria, obscura, reconoce fuentes superiores de la verdad, las cuales nos revelan y patentizan un cierto número de cosas que la meditación propia no descifraría jamás; son voces proféticas, sueños, oráculos, escritos sagrados, la voz de la divinidad. En cambio, el espíritu crítico pretende—y se cree capaz de ello—obtener los conocimientos por sí mismo. Desconfía de las verdades ajenas y hasta niega su posibilidad. Para él la verdad es el saber que se demuestra a sí mismo. La crítica pura extrae de sí sus medios; pero ya pronto se ha advertido que con este proceder lo esencial del resultado está pre-

supuesto. El *de omnibus dubitandum* es un principio que no puede realizarse. Se olvida que la actividad crítica tiene que sustentarse en un *método,* que a su vez sólo aparentemente es hallado por vías críticas, y que en realidad se deriva de la disposición del pensamiento (1); de manera que el resultado de la crítica está predeterminado por el método inicial y éste, a su vez, por la corriente de existencia en que se sumerge la consciencia correspondiente. La creencia en un saber sin supuesto caracteriza la enorme ingenuidad de las épocas racionalistas. Una teoría de la ciencia física no es sino un dogma histórico anterior, que reaparece en forma distinta. El provecho es para la vida, bajo la forma de una técnica victoriosa a que la teoría da acceso. Ya hemos dicho que lo que decide sobre el valor de una hipótesis de trabajo no es su «exactitud», sino su «fecundidad»; pero los conocimientos de otra clase, las verdades en el sentido optimista, no pueden ser resultado de la intelección científica, porque ésta supone siempre una opinión previa, sobre la cual actúa su crítica, su análisis. La física del barroco es un progresivo análisis del cosmos religioso que el goticismo imaginó.

Lo que buscan la fe y el saber, el miedo y la curiosidad, no es una experiencia de la vida, sino un conocimiento del mundo como naturaleza. Niegan ambos, expresamente, el mundo como historia. Pero el misterio de la conciencia despierta es doble; dos cuadros creados por el terror y ordenados en causalidad surgen ante la mirada del alma: el «mundo exterior» y, como su contrapartida, el «mundo interior». En los dos mundos se ocultan auténticos problemas; la conciencia es activa, por completo, en su propia esfera. El numen recibe allí el nombre de Dios; aquí, el nombre de alma. La intelección crítica transforma las deidades de la contemplación religiosa, en relación con

(1) Y esta disposición es diferente en el pensamiento primitivo, en el cultivado, en el chino, en el indio, en el antiguo, en el mágico, en el occidental; finalmente, incluso son diferentes el pensar alemán, el inglés, el francés. Por último, puede decirse que no hay dos hombres con los mismos métodos exactamente.

su mundo, y hace de ellas magnitudes mecánicas sin cambiar su núcleo esencial: materia y forma, luz y tinieblas, fuerza y masa. E igualmente la intelección crítica analiza y descompone la imagen del alma que se forjara la primitiva creencia. Y llega en ello también al mismo resultado *predeterminado*. La física de lo interior se llama psicología sistemática; cuando, en la antigüedad, toma la forma de ciencia, descubre en el hombre las *partes* somáticas del alma (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία); cuando aparece como ciencia mágica, determina las varias *substancias* anímicas *(ruach, nephesch)*, y cuando se presenta en la cultura fáustica, define las *energías* psíquicas (el pensar, el sentir, el querer). Son estos los objetos que la meditación religiosa, meditación de amor y de temor, persigue en las relaciones causales de «culpa, pecado, gracia, conciencia, premio y castigo».

El misterio de la existencia conduce a un error fatal, tan pronto como la fe y el saber se vuelven hacia él. En vez de hacer presa sobre el elemento cósmico mismo, que reside fuera de todas las posibilidades de la conciencia activa, el análisis se orienta hacia el movimiento del cuerpo en el cuadro del mundo luminoso, y hacia la idea abstracta del movimiento como nexo mecánicocausal. Pero la verdadera vida es *vivida*, no es *conocida*. *Verdadero es tan sólo lo intemporal*. Las verdades residen allende la historia y la vida. Por eso la vida misma trasciende de toda causa, de todo efecto, de toda verdad. La crítica, tanto de la conciencia como de la existencia, es contraria a la historia y extraña a la vida. En el primer caso corresponde ello por completo al propósito crítico y a la lógica interna del objeto de que se trata. En el segundo, empero, no. La diferencia entre la fe y el saber, o el miedo y la curiosidad, o la revelación y la crítica, no se refiere, pues, a lo verdadero y lo falso. El saber es una forma posterior de la fe. La verdadera y profunda oposición es la que existe entre la fe y la vida, entre el amor nacido del secreto terror al mundo y el amor nacido del secreto odio de los sexos, entre el conocimiento de la lógica inorgánica y el sentimiento de la lógica orgánica, entre las causas y los

sinos. Lo importante, lo decisivo en esto no es la manera de pensar—religiosa o crítica—, ni tampoco el objeto sobre que se piensa, sino sólo la distinción entre *pensador* (no importa cuál sea el objeto en que éste piense) y *hombre activo.*

La conciencia vigilante no penetra en la esfera de la acción hasta que se convierte en *técnica.* La sapiencia religiosa también es poder; las causalidades no sólo pueden ser determinadas, sino también habidas y manejadas. Quien conoce la relación misteriosa entre el microcosmos y el macrocosmos puede dominarla, háyala descubierto por revelación o por estudio de las cosas. Así, el auténtico hombre tabú es el hechicero y encantador, que conjura a la deidad por medio de oraciones y sacrificios, que practica los verdaderos ritos y sacramentos, porque éstos son causas de inevitables efectos y *han de* servir y obedecer a quien los conoce. El sacerdote lee en las estrellas y en los libros sagrados. En su poder espiritual yace, intemporal y substraída a todo azar, la relación *causal* de culpa y penitencia, arrepentimiento y absolución, sacrificio y gracia. Por el enlace de las premisas y las consecuencias sacras, conviértese el sacerdote en un vaso del poder misterioso y, por lo tanto, en una causa de nuevos efectos, en los que hay que creer para participar de ellos.

Desde este punto de vista se comprende lo que el mundo europeo-americano del presente parece haber olvidado, a saber: el último sentido de la ética religiosa, de la *moral.* Dondequiera que la moral es aún fuerte y auténtica, significa una conducta que posee enteramente el sentido de *actos y ejercicios rituales;* es un continuo *exercitium spirituale,* dicho sea en términos de San Ignacio de Loyola, esto es, un ejercicio *ante la divinidad,* para aplacarla y conjurarla. «¿Qué debo hacer para ser bienaventurado?» Estas palabras «para ser» nos dan la clave de toda verdadera moral. Siempre, en el fondo, hay un «para que», aun en los casos refinados de algunos filósofos que han inventado una moral «para la moral misma», esto es, con una profunda intencionalidad que sólo algunos pocos de sus igua-

les pueden apreciar. *Toda moral es causal;* toda moral es *técnica moral* sobre un fondo de metafísica religiosa.

La moral es una causalidad consciente y premeditada de la conducta personal, prescindiendo de toda peculiaridad en la vida y en el carácter reales. Es algo que vale eternamente y para todos, algo sin tiempo y aun enemigo del tiempo. Por eso es «verdadera». Aun cuando los hombres no existieran, sería la moral verdadera y válida. Así es como, realmente, ha sido formulada la lógica moral inorgánica del mundo, concebido como un sistema. Nunca se confesará que pueda desenvolverse y perfeccionarse en la historia. El espacio niega el tiempo: la verdadera moral es absoluta, eternamente hecha, siempre la misma. En sus regiones más profundas tiene la moral siempre algo que niega la vida, un apartamiento, una renuncia que llega hasta el ascetismo, hasta la muerte. La concepción del idioma lo expresa ya; la moral religiosa contiene prohibiciones más que mandatos positivos. El tabú, aun en los casos en que aparentemente afirma, es una suma de renuncias. Para librarse del mundo de los hechos, para eludir las posibilidades del sino, para contemplar la raza como el enemigo, siempre alerta, hace falta un sistema duro, hace falta doctrina y ejercicio. Ningún acto debe ser accidental y proceder del instinto; esto es, ninguno ha de ser producto de la sangre, sino que debe ser meditado antes por razones y consecuencias, y «realizado» conforme a lo mandado. Hace falta poner en tensión máxima la conciencia vigilante, para no caer constantemente en el pecado. Sobre todo hay que abstenerse de cuanto brota de la sangre; hay que abstenerse del amor, del matrimonio. El amor y el odio entre los hombres son sentimientos cósmicos y, por lo tanto, malos. El amor de los sexos es el polo opuesto al amor intemporal y al temor de Dios; por eso es el pecado original, por el cual fué Adán expulsado del paraíso y la humanidad toda cargada con esa culpa primigenia. La generación y la muerte son los límites de la vida corpórea en el espacio. Por tratarse del cuerpo es por lo que aquélla es culpa y ésta castigo. Σῶμα σῆμα, el antiguo dicho de que el cuerpo es

una tumba, era el credo de la religión órfica. Esquilo y Píndaro han concebido la existencia como culpa. Locura es la existencia para los santos de todas las culturas, los cuales la matan y niegan por el ascetismo o por su derroche en el orgiasmo (que está hondamente emparentado con el ascetismo). Malo es actuar en la historia; malos son la hazaña, el heroísmo, la alegría de la lucha, la victoria y el botín. En todas estas actividades predomina el ritmo de la existencia cósmica, apagando y confundiendo la contemplación y el pensamiento espiritual. El mundo en general—entendiendo por ello el mundo como historia—es infame. Lucha en vez de renunciar; no conoce la idea del sacrificio; domina la verdad con los hechos; sigue el impulso espontáneo y elude el pensamiento de causa y efecto. Por eso, el sacrificio mayor que el hombre espiritual puede ofrecer es abandonar el mundo a las potencias de la naturaleza. *Toda acción moral contiene algo de este sacrificio.* Una vida moral es una ininterrumpida cadena de semejantes sacrificios. Sobre todo, la compasión. En la compasión, el fuerte y poderoso ofrece al impotente su superioridad. El compasivo mata algo en sí mismo. Pero no ha de confundirse la compasión, en su gran sentido religioso, con la emoción inquieta del hombre ordinario que no puede dominarse, y menos aún con el *sentimiento social de la caballerosidad,* que no es moral de razones y mandatos, sino una *costumbre distinguida y evidente,* nacida del inconsciente sentimiento rítmico, en una vida de alta tensión. Eso que en las épocas civilizadas se llama ética social, no tiene nada que ver con la religión. Su presencia demuestra sólo la debilidad y vacuidad de la religión, que ha perdido ya toda fuerza de persuasión metafísica y ha dejado, por tanto, de ser el supuesto de una moral auténtica, de una moral enérgica en la fe y dispuesta al sacrificio. Pensad en la diferencia entre Pascal y Mill. La ética social no es sino política práctica. Es un producto muy posterior del mismo mundo histórico, en el que durante los primeros tiempos de una cultura se ofrece la *costumbre* bajo la forma de valor, nobleza y caballería, en las estirpes fuertes, frente a los que padecen mise-

ria en la vida de la historia y del sino; eso mismo que hoy se llama distinción, «gentlemanlike», en los círculos bien educados, de fino tacto y buena crianza, y cuyo contrario no es el pecado, sino la ordinariez. Reaparece aquí la distinción entre la catedral y el castillo. Este modo de ver y sentir no se rige por razones y mandatos. No pregunta nada. Está en la sangre—esto es lo que significa tacto—y no teme el castigo y la sanción, sino el desprecio, sobre todo el desprecio de sí mismo. No reniega del yo, sino que fluye justamente de una gran plenitud personal. Pero la compasión, precisamente porque requiere también grandeza interior, encuentra asimismo en los primeros tiempos de una cultura sus más santos servidores, un Francisco de Asís, un Bernardo de Claraval, que poseían una espiritualidad en la renuncia, una beatitud en la entrega, una *caridad* etérea, exangüe, intemporal, ahistórica, en la cual el temor del cosmos se convertía en puro amor sin nubes. A esta altitud de la moral causal no pueden nunca encumbrarse las épocas posteriores de la cultura.

Para domeñar la sangre hay que tener sangre. Por eso el monaquismo de gran estilo florece en las épocas guerreras y caballerescas. El máximo símbolo de la victoria perfecta del espacio sobre el tiempo es el guerrero convertido en asceta; no el que por nacimiento es ya un soñador y un mísero, natural planta de claustro; ni tampoco el sabio, que en su celda construye un sistema moral. ¡No seamos hipócritas! Lo que hoy se llama moral, ese mesurado amor al prójimo, esa práctica de las virtudes distinguidas, ese ejercicio de la caridad con el oculto afán de conquistar fuerza política, todo eso, comparado con las épocas primeras de nuestra cultura, no es ni siquiera caballerosidad de ínfimo rango. Repitámoslo: no hay gran moral sino con referencia a la muerte. La moral superior nace de un terror cósmico, que llena toda la conciencia y que tiembla ante las verdades y las consecuencias metafísicas; nace de un ingente amor que supera la vida; nace de la conciencia que se siente ligada a un sistema causal de mandatos y fines santos, sistema que la conciencia reconoce por verdadero

y al que hay que pertenecer íntegramente o al que hay que renunciar íntegramente. Una tensión continua, una constante observación y examen de sí mismo acompaña al ejercicio de esta moral, que es un arte, junto a la cual desaparece en la nada el mundo como historia. Hay que ser héroe o santo. En el término medio no está la sabiduría, sino la vulgaridad.

16.

Si existiesen verdades separadas del fluir viviente, no podría haber historia de la verdad. Si existiese una sola religión, eternamente exacta, la historia religiosa sería una idea imposible. Mas, por mucho que el aspecto microcósmico de la vida de un ser se haya desenvuelto, siempre es como una piel que recubre la vida fluyente, siempre obedece en el fondo a los impulsos de la sangre, siempre es testimonio de los ocultos instintos que actúan en la dirección cósmica. La raza domina e informa toda conceptuación. El tiempo devora el espacio. Tal es el sino de todo instante despierto.

Y, sin embargo, existen «verdades eternas». Todo hombre las posee en gran número, por cuanto se sitúa con su intelecto en un mundo de pensamientos, en cuyo nexo perduran inmutables esas verdades, clavadas precisamente ahora, en el momento mismo de pensar, por la relación de premisa y consecuencia, de causa y efecto. Nada puede establecerse en ese orden, como él cree; pero una ola de vida arrastra su yo vigilante y su mundo. Sigue habiendo armonía; pero esta armonía, *como conjunto, como hecho,* tiene una historia. Lo absoluto y lo relativo son uno a otro como el corte horizontal y el corte longitudinal de una serie de generaciones. El segundo prescinde del espacio; el primero, del tiempo. Quien piensa sistemáticamente se atiene al orden causal de un momento. Sólo el que considera con fisiognómica penetración la serie de las actitudes conoce la constante variación de lo que pasa por «verdadero».

Todo lo transitorio es símbolo. Esto se puede aplicar igualmente a las «eternas verdades», tan pronto como se persigue su marcha en el curso de la historia. Las verdades actúan incluídas en la imagen cósmica de las generaciones que viven y mueren. Para cada hombre, y por el breve espacio de su existencia, es verdadera y eterna *la* religión que le impuso el sino de su nacimiento en tal época y tal lugar. Con esa religión siente; en ella forma las intuiciones y convicciones de sus días. Atiénese firme a sus palabras y formas, bien que constantemente opine otra cosa. Verdades eternas existen en el mundo como naturaleza. En el mundo como historia hay un «ser verdad» que cambia eternamente.

La morfología de la historia religiosa es, pues, un problema que sólo el pensamiento fáustico puede plantearse, y aun sólo en su estadio actual. Dada está la incitación. Aventure el historiador el ensayo de desprenderse por completo de su propia convicción, para contemplar todas las convicciones como igualmente extrañas. ¡Qué difícil! Quien emprenda la tarea deberá tener la suficiente energía para no sólo abandonar aparentemente las verdades de su intelección cósmica (aunque sean para él una simple suma de conceptos y métodos), sino realmente calar en sentido fisiognómico el sistema propio hasta su fondo más recóndito. Y aun entonces, ¿conseguirá fijar conocimientos comunicables sobre las verdades de otros hombres, que hablan otros idiomas, si ha de hacerlo en un solo lenguaje, cuya estructura y espíritu encierra ya toda la metafísica secreta de su propia cultura?

Ahí está, en primer término, tendido sobre los milenios de la primera edad el sordo tumulto de las poblaciones primitivas. Viven atónitas en un mundo caótico, cuyos arcanos impresionantes siempre se ofrecen con apremio, sin que nadie pueda reducirlos a intelección lógica. Venturosa es la bestia, comparada con aquellos hombres, porque el animal, aunque vive despierto, no piensa. Un animal se amedrenta ante los peligros; pero el hombre primitivo tiembla ante el mundo entero. Todo es obscuro e irresoluto en él y fuera de él. Lo habitual y lo

demoníaco intríncanse sin regla fija. Llena sus días una religiosidad temerosa y minuciosa y, por tanto, bien ajena a toda iniciación de un sentido más confiado. Esta forma elemental del terror cósmico no abre camino hacia el amor comprensivo. Las piedras que el hombre pisa, los instrumentos que maneja, el insecto que zumba a sus oídos, el alimento, la casa, la lluvia, la tormenta, pueden ser demoníacos; pero aquellos hombres creen en las fuerzas que yacen ocultas en estos fenómenos, mientras producen pavor o se imponen a la necesidad del uso. Y ya son bastantes. No se puede amar sino aquello que se cree *duradero*. El amor supone la idea de un orden cósmico que ha logrado fijeza. La investigación occidental se ha tomado gran trabajo por ordenar observaciones de las cinco partes del mundo y distribuirlas en los supuestos estadios que, arrancando del animismo—u otro comienzo cualquiera—, «conducen» a su propia fe. Por desgracia, el esquema ha sido esbozado según las valoraciones de una sola religión; los chinos y los griegos lo hubieran dispuesto de muy distinta manera. Pero no existe esa gradación que supone un desarrollo uniforme hacia un determinado fin. El mundo que circunda a los hombres primitivos es un mundo caótico, nacido de la intelección momentánea, de cada instante; y, sin embargo, está lleno de sentido. Ese mundo es siempre algo ya crecido, algo cerrado y perfecto, a menudo con una tenaz y extraña profundidad de atisbos metafísicos. Siempre contiene un sistema, y poco importa que haya sido—en parte—extraído ya por la contemplación o que permanezca todavía incluso en el mundo de la luz. Esa imagen cósmica no «progresa». Ni tampoco es una suma de singularidades, cada una de las cuales puede ser apuntada, sin tener en cuenta la época, la tierra y el pueblo, y comparada luego con otras de otras procedencias, como suele hacerse por lo general. Esos rasgos particulares constituyen juntos *un mundo de religiones orgánicas*, que sobre toda la tierra poseyeron, y aun hoy poseen, en sus últimas comarcas, modos propios, muy significativos, de nacer, de madurar, de difundirse, de perecer, y una propia peculiaridad de estructura, estilo, ritmo y duración. Las

religiones de las culturas superiores no son religiones más desarrolladas, sino otras religiones distintas. Estas se ofrecen en luz más clara y espiritual; conocen el amor intelectivo; tienen problemas e ideas, teorías y técnicas rigurosas, espirituales; pero ya no conocen el simbolismo religioso de la vida diaria. La religiosidad primitiva lo impregna todo. Las religiones posteriores son mundos de formas, mundos completos y encerrados en sí mismos.

Por eso resultan tanto más misteriosos los preludios de las grandes culturas, épocas aún primitivas, y, sin embargo, llenas ya de anticipaciones cada vez más claras y orientadas en una determinada dirección. Estas épocas justamente, que abrazan varios siglos, debieran ser exactamente estudiadas y comparadas. ¿En qué forma se prepara el futuro? La precultura mágica ha producido, como hemos visto, el tipo de las religiones proféticas que desembocan en la apocalíptica. ¿Cuál es el fundamento donde justamente arraiga *esa* forma en *esa* cultura? ¿Por qué la precultura micénica de la Antigüedad está toda llena de representaciones divinas en figuras animales? (1). No son los dioses de los guerreros, que moran allá arriba en los castillos micenianos, y que practican, con grandiosidad aún testimoniada por los sepulcros, el culto a las almas y a los antepasados; son los poderes cósmicos en que creen los labradores del

(1) ¿Fué acaso la civilizadísima Creta un puesto avanzado del espíritu egipcio? (V. t. III, pág. 125). Pero los numerosos nombres de localidades y de tribus de la primitiva época tinita (antes de 3000), que representaban los *numina* de ciertas *especies animales*, tenían un sentido esencialmente distinto. La deidad egipcia de esa época preculta tiene tantos más espíritus individuales *(ka)* y almas individuales *(bai)* cuanto más poderosa es. Esos espíritus y almas están ocultos en los animales—Bastet, en los gatos; Sechmet, en los leones; Hathor, en las vacas; Mut, en los buitres—por lo cual, en la imagen divina, el *ka* (de figura humana) se esconde, por decirlo así, detrás de la cabeza animal—. La más antigua imagen cósmica del egipcio debía ser un engendro de horroroso terror; las potencias acometen al hombre aun después de la muerte, y sólo pueden ser aplacadas por los mayores sacrificios. La unión del Norte y del Sur está representada entonces por la común adoración del halcón de Horus, cuyo primer *ka* está presente en el Faraón reinante. Véase ED. MEYER, *Gesch. d. Alt.* [*Historia de la Antigüedad*], I, § 182 y ss.

llano, los de las cabañas en el valle. Los grandes dioses antropomorfos de la religión apolínea, que debieron nacer hacia 1100, por virtud de una profunda conmoción religiosa, llevan por doquiera aún los rasgos de su obscuro pasado. Apenas si habrá alguna de esas figuras que no delate ese su origen por algún epíteto, por algún atributo o por algún mito de metamorfosis. Hera es para Homero constantemente la de los ojos de vaca. Zeus aparece como toro y el Poseidon de la leyenda thelpúsica como caballo. Apolo es nombre de innúmeros *numina* primitivos; fué lobo *(Lykeios)* como el romano Marte; fué carnero *(karneios);* fué delfín *(delphinios);* fué serpiente (el Apolo pítico de Delfos). En forma de serpientes aparecen en relieves funerarios áticos, Zeus Meilichios, Asklepios y las Erynnias, aun en Esquilo (Eum. 126). La serpiente sagrada que se conservaba en la Acrópolis fué interpretada como representación de Erichthonios. En Arcadia vió aún Pausanias la imagen de Demeter, con cabeza de caballo, en el templo de Figalia. La Artemis-Kallisto arcadia se representa como osa, y también se llamaban *arktoi* las sacerdotisas de la Artemis brauronia en Atenas. Dionysos, unas veces toro y otras macho cabrío, ha conservado, juntamente con Pan, siempre un aspecto animal. Psyche es, como el alma corpórea de los egipcios *(bai),* el pájaro del alma; con ella comienzan esas innumerables figuras semianimales—sirenas, centauros, etc.—, que llenan el cuadro preantiguo de la naturaleza.

¿Con qué trazos, empero, anticipa la religión primitiva de la *Epoca Merovingia* el poderoso aliento del goticismo? En apariencia es la misma religión, es «el» cristianismo. Pero en realidad hay una diferencia total, en lo más hondo. Pues debemos comprender claramente que el carácter primitivo de una religión no está propiamente en su provisión de doctrinas y usos, sino en las almas de los hombres que se apropian esas doctrinas y usos y que sienten, hablan y piensan con ellos. El investigador ha de acostumbrarse a considerar el hecho de que el cristianismo mágico—el de la iglesia occidental—ha sido dos veces órgano expresivo de una religiosidad primitiva, ha sido

dos veces religión primitiva: entre 500 y 900 en el Occidente germano-celta, y hoy en Rusia. Mas, ¿cómo se reflejaba el mundo en esas almas «convertidas»? ¿Qué pensaban aquellos hombres —exceptuados algunos clérigos que recibieran educación bizantina—al verificar las ceremonias y decir los dogmas? El obispo Gregorio de Tours, que representa la capa superior eclesiástica de su generación, encomia en una ocasión el polvo de la sepultura de un santo: «¡Oh celeste medicina, que supera todas las recetas, que limpia el vientre y lava las manchas de la conciencia!» No la muerte de Jesús —que le encoleriza como un simple crimen de los judíos—, sino su resurrección —que confusamente se representa como hazaña portentosa de un atleta—, es la que para él legitima al Mesías como gran hechicero y, por tanto, como verdadero Salvador. Ni sospecha siquiera que la Pasión tenga un sentido místico (1).

En Rusia, las resoluciones del «Sínodo de los cien cabildos», en 1551, son un testimonio de la fe más primitiva. Cortarse la barba y empuñar mal la cruz aparecen aquí como pecados mortales. Los demonios son por ello ofendidos. El «Sínodo del Anticristo» de 1667 condujo al enorme movimiento sectario de Raskol, porque desde entonces la cruz hubo de ser agarrada con tres en vez de dos dedos y porque el nombre de Jesús hubo de pronunciarse Jissus en vez de Issus, con lo cual pensaron los rígidos creyentes que se evaporaba la fuerza de esos hechizos sobre los demonios. Pero estos efectos del terror no son lo único, ni siquiera lo más importante. ¿Por qué la época merovingia no ha dejado la más leve huella de esa devoción febril, de ese afán de submersión metafísica que llena la precultura mágica del apocalipsis y la época rusa del Santo Sínodo (1721-1917)? ¿Qué sentimiento es ese que empujó a todas las sectas de mártires *Raskolnikos*, desde Pedro el Grande, a practicar el celibato, la pobreza, la peregrinación, la mutilación y las más terribles formas del ascetismo, y que en el siglo XVII indujo

(1) BERNOUILLI, *Die Heiligen der Merowinger* [*Los santos merovingios*], 1900, es una buena descripción de esta religión primitiva.

a miles de personas, por pasión religiosa, a buscar la muerte entre llamas? Hubo la doctrina de los *Chlustos* sobre los «Cristos rusos», de los que hasta hoy se cuentan siete; los *dujoborzos* tienen un «libro de la vida» que usan a modo de Biblia y que contiene, según creen, psalmos transmitidos por tradición oral desde la boca misma de Jesús; los *skopzos* practican crudelísimas mutilaciones. Todos estos hechos son indispensables para comprender a Tolstoi, al nihilismo y las revoluciones políticas (1). ¿Por qué, en cambio, nada de eso aparece en la época de los francos, que, en comparación, resulta roma y mezquina? ¿Será exacto que sólo los arameos y los rusos tienen genio religioso? Y ¿qué no puede esperarse entonces de la Rusia futura, habiendo desaparecido el obstáculo de la ortodoxia erudita, justamente en el siglo decisivo?

17.

Las religiones primitivas tienen algo de desarraigado y ajeno a la patria, como las nubes y el viento. Las almas de las masas en los pueblos primitivos se han reunido casual y pasajeramente, y también son casuales las relaciones de conciencia que, oriundas del miedo y de la defensa, se extienden sobre ellos. Ya pueden los pueblos afincarse o emigrar, cambiar o no; nada de esto tiene que ver con su interior sentido.

En cambio, las culturas superiores están profundamente arraigadas en un país. Se asientan en una *comarca madre*; y así como la ciudad, el templo, la pirámide, la catedral, *tienen que* cumplir su historia en el lugar donde surgió su idea, así también toda gran religión de la época primera de una cultura está unida, por todas las raíces de la existencia, a la tierra sobre la cual se eleva su imagen cósmica. Por lejos que se

(1) KATTENBUSCH, *Lehrb. d. vgl. konfessionsk.* [*Manual de la ciencia comparada de las confesiones*], I (1892), pág. 234. N. P. MILJUKOW, *Skizz. russ. Kulturgesch* [*Bosquejo de la historia de la cultura rusa*], 1901, II, págs. 104 y ss.

difundan luego los usos y dogmas sacros, siempre permanece su evolución interna adherida al lugar de su nacimiento. Es completamente imposible que en la Galia se encuentre ni el más mínimo rasgo evolutivo de los antiguos cultos locales, como igualmente que en América realice un progreso dogmático el cristianismo fáustico. Lo que se desliga de la tierra se torna rígido y duro.

Comienza siempre como un gran grito. El obscuro montón de terrores y defensas se convierte, de pronto, en un puro y fervoroso despertar que, brotando como planta nueva del suelo materno, envuelve y comprende las profundidades del mundo luminoso con una sola mirada. Donde alienta siquiera un atisbo de meditación personal, siéntese esta transformación como un renacer interno, recibido con júbilo y aplauso. En ese momento —nunca antes ni tampoco nunca después con la misma potencia e interioridad— se enciende como una gran luminaria en los espíritus elegidos de la época. Todo terror se deshace en un amor bienaventurado. Todo lo invisible aparece súbitamente iluminado por una gran luz metafísica.

Cada cultura realiza aquí su símbolo primario. Cada cultura tiene su índole de amor —llamémosle celeste o metafísico—, con el que contempla, abraza, acoge su divinidad; y ese amor permanece incomprensible e inaccesible para todas las demás culturas. Jesús y sus discípulos ven ante sus ojos la bóveda luminosa que cubre la cueva del mundo. Giordano Bruno siente la tierra como una pequeña estrella en la infinidad del espacio estrellado. Los órficos acogen al dios corpóreo. El espíritu de Plotino se funde con el espíritu de Dios en el éxtasis. San Bernardo realiza la unión mística con la acción de la divinidad infinita. Siempre el afán de profundidad, que alienta en el alma, se halla sometido al símbolo primario de una cultura determinada.

En la quinta dinastía de Egipto (2680-2540), que sigue a los grandes constructores de pirámides, palidece y mengua el culto del halcón-Horus, cuyo Ka mora en el jefe reinante. Los viejos cultos locales, y aun la profunda religión de Thout, en

Hermópolis, retroceden. Aparece la religión solar de Re. A poniente de su palacio cada rey levanta, junto a su templo funerario, un santuario de Re. El templo funerario es el símbolo de la vida, que va dirigida desde el nacimiento hacia la cámara del sarcófago. El santuario es el símbolo de la naturaleza grande y eterna. El tiempo y el espacio, la existencia y la conciencia, el sino y la sacra causalidad, se sitúan uno frente a otro, en esta poderosa creación dúplice, como en ninguna otra arquitectura del mundo. Hacia ambos polos conduce un camino cubierto; el que lleva a la casa de Re va acompañado de relieves que describen el poder del dios solar sobre el mundo vegetal y animal y el cambio y sucesión de las estaciones. No hay imagen del dios, no hay templo. Sólo un altar de alabastro adorna la amplia terraza en la que, al despuntar el día, surge el Faraón de la obscuridad y, erguido en lo alto, dominando la comarca, saluda al gran dios que sale por Oriente (1).

Esta primera interioridad nace siempre en el campo sin ciudades, en las aldeas, en las cabañas, en los santuarios, en los claustros y ermitas solitarios. Fórmase la gran comunidad de los elegidos del espíritu, que un mundo separa interiormente de los héroes y caballeros. Las dos clases primordiales, el sacerdocio y la nobleza, la contemplación en los santuarios y la acción en los castillos, el ascetismo y la galantería, el éxtasis y la crianza distinguida, comienzan ahora su propia historia. Aunque el Kalifa sea también jefe profano de los creyentes, aunque el Faraón sacrifique en ambos santuarios, aunque el rey germánico ponga en la iglesia la cripta de sus antepasados, nada, sin embargo, puede anular la abismal oposición de espacio y tiempo que se refleja aquí en las dos clases. La historia religiosa y la historia política, la historia de las verdades y la de los hechos, se contraponen sin posible unión. Comienza la opo-

---

(1) BORCHARDT, *Reheiligtum des Newoserré* [*Santuario a Re de Newoserré*], t. I (1905). El Faraón no es ya la encarnación de la deidad, y todavía no es, como en la teología del Imperio medio, el hijo de Re. A pesar de su grandeza terrenal, es pequeño ante el dios, es un servidor del dios.

sición en las iglesias, los castillos; prosigue luego en las ciudades, como oposición entre la ciencia y la economía, y termina, en las últimas etapas de la historicidad, bajo la forma de la lucha entre el espíritu y la fuerza.

Pero las dos historias transcurren en las *alturas* de lo humano. El aldeano permanece sin historia, en lo hondo. No comprende las ciudades, como no comprende los dogmas. La poderosa religión primera, patrimonio de los círculos santos, se desenvuelve en la escolástica y mística de las primeras ciudades; luego, en la confusión creciente de las callejuelas y plazas, se convierte en Reforma, Filosofía y Ciencia profana; en las masas pétreas de las grandes urbes posteriores transfórmase en «ilustración» e irreligión. La fe del aldeano, en el campo, es, en cambio, «eterna» y siempre igual. El aldeano egipcio no entendía nada de aquel Re. Escuchaba el nombre y, mientras en las ciudades se desarrollaba un poderoso período de la historia religiosa, seguía adorando sus dioses animales de la época tinita. Y estos dioses recobraron su primacía en la dinastía 26, al resurgir la fe de los felahs. El aldeano italiano rezaba en la época de Augusto lo mismo que antes de Homero y que aun hoy. Los nombres y los dogmas de religiones enteras, que florecieron y murieron, han pasado de las ciudades a las aldeas y han hecho cambiar el sonido de las palabras que el aldeano pronuncia. Pero el sentido sigue siendo el mismo eternamente. El aldeano francés vive todavía en la época merovingia. Freya o María, Druidas o dominicos, Roma o Ginebra, nada de esto toca a lo interno de su creencia.

Pero, aun en las ciudades, las capas distintas van quedando unas tras otras rezagadas en la historia. Sobre la religión primitiva del campo hay una religión popular de la gente baja, en las ciudades y en las provincias. Cuanto más se eleva una cultura (en el Imperio medio, en la época de los Bramanes, en la época de los presocráticos, de los preconfucianos, del barroco), tanto más se estrecha el círculo de los que realmente comprenden y poseen las últimas verdades de su tiempo; para los demás son ruidos y nombres. ¿Cuántos hombres había capaces

de comprender entonces a Sócrates, a San Agustín, a Pascal? La pirámide de los hombres se afila también en lo religioso cada vez más, hasta que, al extinguirse la cultura, termina también su crecimiento y empieza a desmoronarse.

Hacia 3000 comienzan en Egipto y Babilonia las vidas de dos grandes religiones. En Egipto, al final del Imperio antiguo, de la época de la «reforma», se establece sólidamente el monoteísmo solar como religión de los sacerdotes y de los hombres cultos. Todos los viejos dioses y diosas—que la aldea y las capas inferiores del pueblo siguen adorando en su primitiva significación—son encarnaciones o servidores del Re único. También la religión de Hermópolis queda, con su cosmología, incorporada al gran sistema, y hay un tratado teológico que pone en armonía con el dogma al dios Ptah de Menfis, considerándolo como el principio abstracto de la creación (1). Es lo mismo que sucede bajo Justiniano y bajo Carlos Quinto: el espíritu ciudadano se ha impuesto al alma campesina; la fuerza morfogenética de la época primera está ya extinta; la teoría está ya completa en su interioridad, y ahora va a venir la consideración racionalista más bien a explotarla que a refinarla. Comienza la filosofía. Desde el punto de vista dogmático, el Imperio medio es tan insignificante como el barroco.

A partir de 1500 empiezan tres nuevas historias religiosas: la védica, en el Pendschab; la china primitiva, en el Hoangho, y, por último, la antigua al norte del mar Egeo. Si la imagen del mundo, para el hombre antiguo, está muy clara ante nuestros ojos, con su símbolo primario del cuerpo singular y material, en cambio es dificilísimo aún sólo vislumbrar algún detalle de la gran religión preantigua. Culpa es de los cantares homéricos, que más impiden que favorecen el conocimiento. El nuevo ideal, reservado a esta única cultura, era el cuerpo de forma humana a la luz del sol, el héroe como intermedio entre el hombre y Dios; esto, al menos, testimonia la Ilíada.

---

(1) Ermann, *Ein Denkmal memphitischer Theologie* [*Un monumento de la teología menfítica*], *Ber. Berl. Ak* [*Actas de la Acad. de Berlín*], 1911, pág. 916.

Ya transfigurado en lo apolíneo, ya esparcido con sentido dionisíaco por todos los aires, era ésa, en todo caso, la forma fundamental de toda realidad. El cuerpo, el *soma* como ideal de la extensión, el cosmos como suma de esos cuerpos particulares, el «ser», el «uno» como lo extenso en sí, el *logos* como orden luminoso—todo esto apareció, sin duda, en grandes rasgos ante la vista de los espíritus sacerdotales y apareció con la intensidad de una nueva religión.

Pero la poesía homérica es pura poesía de clase. De los dos mundos, el mundo de la nobleza y el mundo del sacerdocio, el mundo del tabu y el mundo del totem, el mundo del héroe y el mundo del santo, sólo uno vive en Homero. No sólo desconoce Homero el otro, sino que hasta lo desprecia. Como en la Edda, la máxima gloria de los inmortales es conocer las costumbres nobles. A los pensadores de la época barroca antigua, desde Jenofanes hasta Platón, esas escenas de dioses les parecían desvergonzadas y mezquinas. Y tenían razón. Son los mismos sentimientos con que la teología y la filosofía de la cultura occidental posterior han considerado las leyendas heroicas de los germanos y los poemas de Godofredo de Estrasburgo, de Wolfram y de Walter. Si las epopeyas homéricas no han desaparecido, como las leyendas heroicas recogidas por Carlomagno, se debe simplemente a que no existía en la Antigüedad una clase sacerdotal estructurada, y la espiritualidad de las ciudades fué dominada por una literatura caballeresca y no religiosa. Las doctrinas primitivas de esta religión antigua—que por contradicción a Homero se adhieren al nombre de Orfeo, quizá más viejo—, no han sido nunca fijadas por la escritura.

Sin embargo, existían, y ¡quién sabe lo que se oculta tras las figuras de Calcas y Tiresias! Al principio de la cultura antigua ha debido de haber también una conmoción poderosa, que hiciera vibrar las almas desde el mar Egeo hasta Etruria. Pero en la Ilíada no se encuentra rastro de ella, como en el cantar de los Nibelungos o en el cantar de Roldan no se encuentra rastro del misticismo y fervor que animan a un Joaquín de Floris, a un San Francisco o a los Cruzados, ni se ve ascua alguna

de aquel fuego que arde en el «*Dies iræ*» de ese Tomás de Celano, que acaso provocara risa en una corte del siglo XIII. Debieron existir grandes personalidades que redujeran la nueva visión cósmica a una forma mítico-metafísica; pero no sabemos de ellas. En los cantares caballerescos sólo queda la parte alegre, clara, fácil. ¿Fué la guerra de Troya una expedición militar o una cruzada? ¿Qué significa Helena? La conquista de Jerusalén fué concebida en sentido religioso y al mismo tiempo también mundano.

En la poesía nobiliaria homérica, Dionysos y Demeter, dioses sacerdotales, permanecen en la penumbra (1). Pero tampoco Hesíodo, el pastor de Askra, lleno de entusiasmo por su fe popular, nos da a conocer las ideas puras de la gran época primaveral; como asimismo el zapatero Jacobo Böhme nada nos revela en ese sentido. Esta es la segunda dificultad. *La gran religión de la época primaria pertenece a una clase superior*, y el pueblo ni la alcanza ni la entiende. La mística de los primeros tiempos góticos está circunscrita a círculos muy estrechos; es arcano cerrado por el latín y por la dificultad de los conceptos e imágenes, y ni el aldeano ni el noble conocen claramente su existencia. Por eso las excavaciones, tan importantes para el conocimiento de los cultos antiguos, no nos enseñan nada sobre esa religión primera. Una capilla aldeana no nos da conocimiento alguno de Abelardo y San Buenaventura.

Pero Esquilo y Píndaro se hallaban en el flujo de una gran tradición sacerdotal. Antes de ellos, los Pitagóricos pusieron en el centro de su doctrina el culto a Demeter, delatando así cuál era el núcleo de aquella mitología. Y antes aún, los misterios de Eleusis y la reforma órfica del siglo VII, y, finalmente, los fragmentos de Ferécides y Epimenides, que son los últimos —no los primeros—dogmáticos de una viejísima teología. Hesíodo y Solón conocen la idea del crimen hereditario, que es vengado en los hijos y en los hijos de los hijos; tampoco igno-

(1) Pero han supervivido a los olímpicos, porque pertenecían al eterno aldeano.

ran la doctrina apolínea de la *hybris*. Platón, como órfico y enemigo de una concepción homérica de la vida, descubre en el Fedon teorías muy viejas sobre el infierno y el juicio de los muertos. Conocemos la fórmula emocionante del orfismo, el *no* de los misterios, frente al *sí* de los juegos agonales. Los misterios habían surgido, sin duda alguna, ya hacia 1100, como protesta de la conciencia contra la existencia: *soma sema*, el cuerpo sepulcro, ese cuerpo floreciente, esplendoroso, considerado como una tumba. Aquí el cuerpo ya no *se siente* en crianza, en fuerza, en movimiento, sino que *se conoce* y se aterra ante lo que concibe. Aquí comienza el ascetismo antiguo, que en severos ritos y penitencias, incluso en la muerte voluntaria, busca la liberación de esa existencia euclidiana corpórea. Es radicalmente errónea la interpretación de los filósofos presocráticos cuando hablan contra Homero: no lo hacían por sentido racionalista, sino por ascetismo. Los presocráticos—«correspondientes» a Descartes y Leibnitz—se habían educado en la estricta tradición de la gran religión órfica, que en aquellas escuelas filosóficas, semiconventuales, a la sombra de famosos y viejos santuarios, se había conservado tan pura como la escolástica gótica en las universidades del barroco, impregnadas de espíritu religioso. Desde el suicidio de Empédocles, la tradición camina hacia los estoicos romanos y se remonta a «Orfeo».

Estos últimos rastros nos permiten percibir un bosquejo luminoso de la religión antigua primitiva. Así como la devoción gótica se orientó hacia la reina del cielo, María, virgen y madre, así también surgió por entonces en Grecia una corona de mitos, imágenes y figuras en torno a Demeter, la parturienta, a Gaia y Persefone, y a Dionysos, el engendrador, cultos chtónicos y fálicos, fiestas y misterios del nacer y del morir. Todo esto era pensado a la manera antigua, es decir, en cuerpo y presencia. La religión apolínea adoraba el cuerpo; la órfica, lo rechazaba; la de Demeter celebraba los momentos de su producción: generación y nacimiento. Existía un misticismo que adoraba en doctrinas, símbolos y juegos el misterio de la vida. Pero a su lado estaba el orgiasmo, porque el derroche de la vida es tan ínti-

mamente afín al ascetismo como la prostitución sacra al celibato: ambos niegan el tiempo. Es la inversión o negación del horror apolíneo a la *hybris*. La distancia no es calculada, sino anulada. El que lo ha vivido en sí mismo «se ha convertido de mortal en dios». Debió de haber por entonces grandes santos y visionarios, tan superiores a las figuras de Heráclito y Empédocles como éstos son superiores a los trashumantes cínicos y estoicos. Esas cosas no suceden sin personas singulares y nombres famosos. Cuando por doquiera resonaban los cantares de Aquiles y Ulises, existía una doctrina grandiosa y rigurosa en los famosos santuarios, una mística y una escolástica, con escuelas y tradiciones orales como en la India. Pero todo ello ha desaparecido, y sólo las ruinas de épocas posteriores demuestran que existió.

Si se prescinde de la poesía caballeresca y de los cultos populares, es todavía posible hoy precisar algo más esa religión—la religión—antigua. Para ello es preciso, empero, evitar el tercer error: la contraposición entre la religión «romana» y la «griega». No existe, en efecto, semejante contraposición.

Roma es *una* de las innumerables ciudades antiguas de la gran época colonizadora. Roma fué construída por los etruscos y renovada, en sentido religioso, bajo la dinastía etrusca del siglo VI. Es muy posible que el grupo de los dioses capitolinos, Júpiter, Juno, Minerva, que vino entonces a sustituir a la viejísima tríada Júpiter, Marte, Quirino, de la «religión de Numa», tenga alguna relación con el culto familiar de los Tarquinos. La diosa urbana Minerva es, indudablemente, una copia de la Athena Polias (1). Los cultos de esta ciudad no deben compararse sino con los cultos de las ciudades *aisladas*, de lengua

(1) WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, pág. 41. De la religión etrusca, con su enorme importancia para toda Italia y, por tanto, para la mitad de la comarca antigua primitiva, puede decirse lo mismo que hemos dicho de la talmúdica (v. III, pág. 269 y s.). Se encuentra extramuros de las dos filologías «clásicas» y queda, por lo tanto, totalmente preterida, sacrificada a la religión aquea y dórica, con las cuales forma una unidad de espíritu y desarrollo, como lo demuestran sus sepulcros, sus templos y sus mitos.

griega, en igual período de evolución, por ejemplo, con Esparta o Tebas, cultos que no eran más ricos de colorido que el romano. Lo poco que se encuentre de general a toda la Hélade, será también general a toda la Italia. Y en cuanto a la afirmación de que la religión «romana», a diferencia de la de las ciudades-Estados de Grecia, no ha conocido el mito, ¿cómo lo sabemos? Nada sabríamos de las grandes leyendas divinas en la primera época si hubiéramos de atenernos a los calendarios de las festividades y a los cultos públicos de las ciudades griegas. Asimismo las actas del Concilio de Efeso no dejan traslucir nada de la religiosidad íntima de Jesús; ni una ordenanza religiosa de tiempos de la Reforma dice nada de la mística franciscana. Menelao y Helena eran, para el culto ciudadano de Laconia, dioses forestales y nada más. El mito antiguo procede de una época en que todavía no existía la Polis, con sus festividades y ritos sacros, ni Atenas, ni Roma; no tiene nada que ver con los problemas y propósitos religiosos de la ciudad, problemas y propósitos colmados de racionalismo. El mito y el culto, en la Antigüedad, están aún más separados que en parte alguna. El mito no es una creación de todo el territorio helénico; no es «griego», sino que, como la infancia de Jesús y la leyenda del Graal, nació en círculos muy encumbrados y en territorios muy circunscritos. Por ejemplo, en Tesalia fué donde surgió la idea del Olimpo y se propagó entre los hombres cultos desde Chipre hasta la Etruria y, por lo tanto, llegó a Roma. La pintura etrusca supone conocido el Olimpo, y tuvieron que conocerlo, por tanto, los Tarquinos y su corte. Sea cual fuere la representación que se enlace con el término de «creencia» en dicho mito, esa representación habrá de ser válida tanto para el romano de la monarquía como para los habitantes de Tegea o de Corcira.

La ciencia actual nos da dos imágenes muy diferentes de la religión griega y de la romana. Pero esta diferencia no obedece a los hechos, sino al distinto *método* empleado para su estudio. Para Roma (Mommsen) se parte del calendario festival y de los cultos ciudadanos. Para Grecia se parte de la poesía. No

hay más que aplicar el método «latino»—que ha conducido al cuadro de Wissowa—a las ciudades griegas, para obtener un resultado muy semejante (por ejemplo, el que obtiene Nilsson en sus «Fiestas griegas»).

Si se tiene esto en cuenta, aparece la religión antigua con una gran unidad interna. La gran leyenda primaveral de los dioses, en el siglo XI, que, con sus emociones beatas y mortalmente tristes, recuerda el Getsemaní, la muerte de Balder y San Francisco, es toda ella «teoría», contemplación, una imagen cósmica ante la mirada interior, una imagen nacida de una fervorosa conciencia común en círculos selectos, lejos del mundo caballeresco (1). Las posteriores religiones ciudadanas son *técnica*, culto, y representan sólo una parte—parte harto distinta—de la religiosidad. Tan lejanas están del gran mito como de la creencia popular. No se ocupan ni de la metafísica ni de laética, sino de la práctica de las acciones rituales. Por último, la selección de los cultos en cada ciudad procede muchas veces, en oposición al mito, no de una idea cósmica uniforme, sino de los cultos que ciertas familias prepotentes rendían a su antepasados; exactamente, como en el período gótico, las grandes estirpes transforman sus santos en patronos de la ciudad. Y esas familias se reservan la celebración de sus fiestas y honras. Así las Lupercalia en Roma, fiestas en honor del dios agreste Fauno, eran privilegio de los Quinctios y Fabios.

La religión china, cuyo gran período «gótico» cae hacia 1300-1000, y abarca el encumbramiento de la dinastía Chu, debe ser tratada con el mayor cuidado. Considerando la mezquina profundidad y pedante entusiasmo de los pensadores chinos, estilo Confucio y Laotsé, todos ellos nacidos en el «ancien régime» de este mundo de Estados, parece harto aventurado querer afirmar la existencia de una gran mística y amplias

(1) Nada importa que Dionysos «proceda» de Tracia, Apolo de Asia Menor y Afrodita de Fenicia. Entre mil motivos extraños y ajenos, sólo esos pocos fueron recogidos, transformados y reducidos a magnífica unidad; lo cual demuestra que se trata de toda una creación nueva, como el culto gótico a María, que tomó de Oriente todo el conjunto de las formas.

leyendas al principio de esta evolución. Sin embargo, han tenido que existir. Sin duda, dichos pensadores superracionalistas nada dicen de ellas, como nada nos dice Homero de la religión verdadera de su tiempo. Pero en este caso el silencio obedece a otras razones. ¿Qué sabríamos de la religiosidad gótica si todas sus obras hubiesen sucumbido a la censura de puritanos y racionalistas como Locke, Rousseau y Wolf? Y, sin embargo, ese *final* confuciano de la interioridad china es considerado como su principio, y hasta se confunde el sincretismo de la época Han con LA religión china (1).

Sabemos ya que, contra lo que supone la opinión general, hubo en China una vieja y poderosa clase sacerdotal (2). Sabemos que en el texto de Chuking se han conservado restos de los viejos cantares heroicos y mitos divinos, sometidos a una reelaboración racionalista. Igualmente el Chouli, Ngili y Chiking nos revelarían muchas ideas viejísimas, si se examinaran partiendo de la convicción de que tiene que haber cosas más hondas que las que Confucio y sus semejantes pudieran percibir. Sabemos de cultos chtónicos y fálicos en el período Chu primitivo; sabemos de un sagrado orgiasmo donde el servicio divino era acompañado de danzas extáticas; sabemos de representaciones mímicas y diálogos entre el dios y la sacerdotisa, acaso origen en China, como en Grecia, del drama (3). Finalmente, sospechamos por qué la riqueza de figuras divinas y de mitos en la China primitiva hubo de ser absorbida por una mitología imperial. Pues no sólo todos los emperadores legendarios, sino la mayoría de las figuras de las dinastías Hia y Chang, anteriores a 1400, son, pese a las fechas y a las crónicas, pura naturaleza transformada en historia. Las raíces de este

---

(1) Así, DE GROOT, *Universismus* (1918), que trata los sistemas de los taoístas, confucianos y budistas, como si evidentemente constituyeran LAS religiones chinas. Es como si se quisiera fechar de Caracalla la religión antigua.

(2) CONRADY IN WASSILJEW *Die Erschliessung Chinas* [*Descubrimiento de China*], 1909, pág. 232; B. SCHINDLER, *Das Priestertum im alten China* [*El sacerdocio en la China antigua*], I, 1919.

(3) CONRADY, *China*, pág. 516.

hecho entran profundamente en las posibilidades de toda cultura joven. El culto de los antepasados intenta siempre apoderarse de los demonios naturales. Todos los héroes homéricos, como igualmente Minos, Teseo, Rómulo, son dioses transformados en reyes. En el Heliand estuvo Cristo a punto de convertirse en rey. María es la reina coronada del cielo. Es ésta la manera suprema, inconsciente, con que los hombres de raza pueden venerar algo: lo que es grande ha de ser de raza, ha de ser poderoso, dominador, antepasado de nuestras generaciones. Un sacerdocio enérgico sabe bien pronto aniquilar esta mitología del tiempo. Pero en la Antigüedad consigue a medias conservarse, y en China se conserva íntegra, en relación exacta con la desaparición del elemento sacerdotal. Los viejos dioses ahora son emperadores, príncipes, ministros, cortesanos. Hechos naturales se convierten en hazañas de los regentes e invasiones de pueblos se tornan empresas sociales. Nada podía ser más grato a los confucianos; ahí tenían el mito que podía admitir en su seno tendencias éticosociales en gran número, bastándoles, pues, con borrar las huellas del mito primitivo natural.

Para la conciencia china, cielo y tierra eran mitades del macrocosmos, sin que entre ellas exista oposición. Cada una refleja a la otra. En esta imagen falta el dualismo mágico, como igualmente falta la unidad fáustica de la fuerza activa. El transcurso de las cosas aparece en la mutua acción libre de dos principios: el *yang* y el *yin*, que los chinos piensan más bien en sentido periódico que en sentido polar. En correspondencia con ellos, existen dos almas en el hombre: la *kwei* corresponde al *yin*, a lo terrestre, obscuro, frío, y se corrompe con el cuerpo; el *sen* es el alma superior, luminosa y permanente (1). Pero fuera del hombre hay también innumerables masas de las dos clases de almas. Enjambres de espíritus llenan el aire, el agua la tierra; todo está poblado y movido por *kweis* y *sens*. La, vida de la naturaleza y la vida humana consisten en el juego

(1) Esta representación es esencialmente distinta de la dualidad egipcia entre el *ha* espiritual y el pájaro del alma *bai*, y aun más distinta de las dos substancias mágicas.

de estas unidades. Prudencia, felicidad, fuerza y virtud dependen de sus relaciones. El ascetismo y el orgiasmo, la costumbre caballeresca del *hiao*, que obliga al hombre distinguido a vengar el crimen de un antepasado, aun siglos después de cometido, en su descendiente, y a no sobrevivir a una derrota (1), la moral racional del *yen* que, según el juicio del racionalismo, se deriva del conocimiento, todo eso procede de la representación de las fuerzas y posibilidades del *kwei* y del *sen*.

Todo ello queda compendiado en la palabra *tao*. La lucha en el hombre entre el *yang* y el *yin* es el *tao* de su vida. El tejer de los espíritus en el universo es el *tao* de la naturaleza. El mundo tiene *tao*, por cuanto tiene compás, ritmo, periodicidad. El mundo tiene *li* (tensión), por cuanto lo conocemos y extraemos de él relaciones fijas para aplicación remota. Tiempo, sino, dirección, raza, historia, todo esto contemplado con la gran imagen cósmica de la primer época *Chu*, todo eso está contenido en esa única palabra. Hay aquí cierta afinidad con el camino del Faraón hacia su santuario, con el pathos fáustico de la tercera dimensión; pero el *tao* hállase bien lejos de la idea de la superación técnica de la naturaleza. El porqué chino evita la perspectiva enérgica. Pone horizontes tras horizontes e invita a andar errabundo, en vez de proponer una meta fija. La «catedral» china de la época primitiva, el Pi-yung, con sus senderos que pasan por puertas, enramadas, escaleras, puentes y plazas, carece del rasgo inflexible de Egipto y de la tendencia a la profundidad del gótico.

Cuando Alejandro se presentó a orillas del Indo, ya la religiosidad de estas tres culturas había decaído en las formas ahistóricas de un amplio taoísmo, budismo y estoicismo. Mas poco después se encumbra el grupo de las religiones mágicas, en el territorio situado entre el mundo antiguo y la Judea. Hacia la misma época, debió comenzar la historia religiosa de los Inca y de los Maya, definitivamente perdida para nosotros.

---

(1) O. FRANKE, *Studien zur Geschichte der Konfuzianischen Dogmas* [*Estudios sobre la historia del dogma cunfuciano*], 1920, pág. 202.

Un milenio después, cuando todo esto estaba ya también exhausto interiormente, surge en el suelo del imperio franco, tan poco prometedor, el cristianismo germano católico, con sorprendente fuerza y ascensionalidad. Y aquí sucede como en todo: si bien el tesoro y provisión de nombres y usos procede de Oriente, si bien miles de detalles singulares provienen de remotísimas sensibilidades germánicas y célticas, sin embargo, la religión gótica es algo nuevo, inaudito, algo en su fondo último incomprensible para los no pertenecientes a ella, tanto que el establecimiento de nexos en la superficie histórica resulta un juego sin sentido.

El mundo místico que envuelve ese alma joven, conjunto de fuerza, voluntad y dirección, visto bajo el símbolo primario de la infinitud, una gigantesca acción a distancia, abismos de horror y de beatitud que de pronto se abren, todo esto constituía algo muy natural para los elegidos de esa primera religiosidad; de suerte que no necesitaban ponerse a distancia para «conocerlo» como unidad. Vivían en ella. Pero para nosotros, separados de esos nuestros abuelos por treinta generaciones, ese mundo es tan extraño y prepotente, que sólo nos acercamos a la inteligencia de algunas partes aisladas, con lo cual malentendemos el todo indivisible.

La deidad paternal era sentida como la fuerza misma, la acción eterna, inmensa y ubicua, la sagrada causalidad que para los ojos terrenales apenas si podía adoptar formas tangibles. Pero todo el anhelo de la raza joven, todo el afán de esa sangre poderosa y enérgica que ansía inclinarse humilde ante el *sentido de la sangre* misma, halló su expresión en la figura de la virgen y madre María, cuya coronación en el cielo fué uno de los primeros temas del arte gótico. María es una figura luminosa en blanco, azul y oro, entre los celestes escuadrones. Inclínase sobre el recién nacido, siente la espada en el corazón, yace al pie de la cruz y sostiene el cadáver del hijo muerto. Al recodo del milenio, estructuraron su culto Pedro Damiani y Bernardo de Claraval; el Ave María y el saludo inglés nacieron entonces; y después, entre los dominicos, el rosario. Innumera-

bles leyendas envuelven a María y su figura. La Virgen guarda el tesoro de la Gracia en la Iglesia; ella es la gran intercesora. En el círculo de los franciscanos se creó la fiesta de su Visitación; entre los benedictinos ingleses, antes de 1100, surgió la de su Inmaculada Concepción, que distrae a María de la humanidad mortal y la lanza en el mundo luminoso.

Pero ese mundo de pureza, de luz y de espiritual belleza fuera impensable sin la contrafigura inseparable, que pertenece a las cimas del goticismo y constituye una de sus más inescrutables creaciones, hoy empero olvidada, *voluntariamente* olvidada. Mientras María reina allá arriba, sonriente en su belleza y dulzura, otro mundo ocupa el plano inferior, un mundo que dondequiera, en la naturaleza y en la humanidad, se estremece, siembra el mal y el dolor, taladra, rompe, engaña, seduce: el reino del diablo. El diablo atraviesa la creación toda, siempre en acecho. Una muchedumbre de coboldos, fantasmas, brujas, trasgos nos envuelve en figura humana. Nadie sabe si este individuo que nos habla no habrá firmado un pacto con el diablo. Nadie sabe si este niño. recién logrado no es un ente diabólico. Un terror angustioso, como acaso sólo el primer período de la cultura egipcia lo haya conocido, pesa sobre los hombres, que, a cada instante, pueden desaparecer tragados por el abismo. Había una magia negra, misas diabólicas y aquelarres, fiestas nocturnas en las cimas, bebedizos hechizados y palabras mágicas. El príncipe de las tinieblas con sus parientes —madre y abuela, pues como su existencia misma burla el sacramento del matrimonio no puede tener mujer ni hijos —, con los ángeles caídos y los demás compañeros, constituye una de las más grandiosas concepciones de la historia religiosa, esbozada apenas en el Loki germánico. Ya en los autos y misterios del siglo XI estaban acabadas sus figuras grotescas, con sus cuernos, sus garras y sus cascos. Estas figuras llenan la fantasía artística y aparecen en la pintura gótica hasta Durero y Grünewald. El diablo es astuto, perverso, cruel y, sin embargo, al fin resulta vencido por las potencias de la luz. El y su ralea son caprichosos, entrometidos, cap-

ciosos y de una fantasía inaudita; son la encarnación de la carcajada infernal, frente a la sonrisa esclarecida de la reina celeste. También, empero, encarnan el humor mundano fáustico, frente a la quejumbre del pecador contrito.

Nunca nos representaremos con suficiente gravedad e inminencia ese cuadro del diablo. Nunca nos figuraremos bastante profunda la fe de aquellos tiempos en el demonio. El mito de María y el mito del diablo se han formado juntos, y no es posible el uno sin el otro. Dudar de los dos es pecado mortal. Existe un culto a María en las oraciones y un culto al diablo en los conjuros y exorcismos. El hombre camina de continuo sobre un abismo oculto bajo una fina cubierta. La vida en este mundo es una lucha continua y desesperada con el diablo, frente al cual todo miembro de la iglesia militante ha de defenderse y pelear, probando sus fuerzas como buen caballero. Desde arriba contemplan la pelea los miembros de la Iglesia triunfante, ángeles y santos, en su gloria. Y en esa lucha la gracia divina actúa como un escudo. María es la protectora, a cuyo seno se acoge el hombre; y es también el juez de liza que otorga el premio del torneo. Ambos mundos tienen su leyenda, su arte, su escolástica y su mística. También el diablo puede hacer milagros. Y hay aquí algo que en ninguna otra religión primitiva aparece: el color simbólico. El blanco y el azul simbolizan la madonna. El negro, el amarillo azufre y el rojo pertenecen al mundo diabólico. Los santos y los ángeles flotan en el éter. Pero los demonios saltan y cojean, y las brujas silban en la noche. Ambos aspectos, la luz y la noche, el amor y el terror, llenan el arte gótico con su indescriptible interioridad. Nada de esto es «fantasía artística». Todos estaban convencidos de que el mundo alberga enjambres de ángeles y de demonios. Los ángeles luminosos de Fra Angélico y de los primitivos maestros del Rin, las figuras grotescas en los portales de las grandes catedrales, llenan realmente el aire. Eran vistos; su presencia era sentida por todo el mundo. Ya no tenemos idea hoy de lo que es un mito. Un mito no es una representación estética cómoda, sino un pedazo de la más corpórea realidad,

que penetra toda la conciencia y conmueve la existencia en sus más íntimas raíces. Esos seres andan en torno del hombre continuamente. Aquellos hombres los miraban, sin verlos. Creían en ellos con esa fe que considera pecaminosa la idea misma de una prueba. Lo que hoy llamamos mito, nuestro entusiasmo saturado de literatura por el gótico pintoresco, no es sino alejandrinismo. Entonces no se «paladeaba» el gótico; la muerte estaba oculta detrás de todas esas representaciones (1).

Porque el diablo podía adueñarse de un alma y seducirla a herejía, lascivia y hechicería. La lucha contra el diablo era llevada sobre la tierra a fuego y sangre y dirigida contra los hombres que se habían entregado a los poderes tenebrosos. Es muy cómodo prescindir de estos rasgos, al pensar en aquellos siglos; pero sin esa realidad tremebunda, el gótico todo quedaría reducido a romanticismo. Con los fervorosos y amantes himnos a María ascendía al cielo el humo de innumerables hogueras. Junto a la catedral erguíanse el patíbulo y la rueda. En aquella época vivían los hombres estremecidos de terror; y no al verdugo, sino al infierno. Miles de brujas estaban convencidas de que en efecto eran brujas. Denunciábanse ellas mismas; rogaban por su absolución, confesaban por puro amor a la verdad sus correrías nocturnas y sus pactos con el diablo. Vertiendo lágrimas de conmiseración ordenaban los inquisidores la tortura, para salvar sus almas. Tal es el mito gótico de donde han salido las cruzadas, las catedrales, la pintura íntima, la mística. A su sombra floreció aquel sentimiento gótico de la beatitud, cuya profundidad somos hoy incapaces de representarnos.

Nada de esto existía aún en la época de los Carolingios. Carlomagno castiga en la primera capitular sajona (787) la creencia germánica en trasgos y fantasmas *(strigae)*, y todavía en 1020 esa creencia es reprobada en el decreto de Burkard de

(1) Otro tanto sucedía en la antigüedad. Las figuras homéricas eran para los hombres cultos de la Hélade pura literatura, representaciones, motivos artísticos. Ya en época de Platón no eran otra cosa. Pero hacia 1100 los hombres quedaban aniquilados ante la sensible realidad de Demeter y de Dionysos.

Worms, decreto que en forma muy mitigada pasa a incorporarse hacia 1140 en el *decretum Gratiani* (1). Cesario de Heisterbach conocía ya muy bien la leyenda del diablo. En la *Leyenda áurea* aparece con tanta realidad y eficacia como la historia de María. En 1233, cuando se remataban las bóvedas de la catedral de Maguncia y de Spira, apareció la bula *Vox in Roma*, que hizo canónica la creencia en el diablo y en las brujas. Fué poco después del «Canto al sol» de San Francisco, y mientras los franciscanos arrodillados alzaban sus fervorosas plegarias a María, aprestábanse los dominicos a luchar contra el diablo por medio de la Inquisición. Justamente porque en la figura de María había hallado su centro el amor celestial, quedó el terrenal emparentado con el demonio. La mujer es el pecado. Tal fué el sentimiento de los grandes ascetas, como igualmente lo fuera en la Antigüedad, en la China y en la India. El diablo domina por medio de la mujer; la bruja es la propagadora del pecado mortal. Santo Tomás de Aquino ha desarrollado la siniestra teoría del íncubo y el súcubo. Místicos como San Buenaventura, Alberto Magno, Duns Scoto han perfeccionado la metafísica del diablo.

La robusta fe del gótico es el supuesto constante del sentir renacentista. Cuando Vasari encomia a Cimabue y a Giotto por haber sido los primeros en seguir a la naturaleza por maestra, refiérese justamente a esa naturaleza gótica, llena de espíritus angélicos y demoníacos, eterna amenaza de la luz ambiente. Imitar la naturaleza significa imitar su alma, no su superficie. Acabemos de una vez con el cuento de una «renovación» de la Antigüedad. Renacimiento, *rinascita*, significaba por entonces el ascenso *gótico*, iniciado en el año 1000 (2), el nuevo sentimiento *fáustico* del cosmos, la nueva conciencia del yo en lo *infinito*. Pudieron sin duda algunos espíritus entusiasmarse por la Antigüedad que ellos se representaban. Pero esto

(1) Véase t. III, pág. 113.

(2) Tal es el verdadero resultado del libro de BURDACH, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1918.

fué un gusto, nada más. El mito antiguo era materia de entretenimiento, un juego alegórico; a través del fino velo transparéntase el mito verdadero, el gótico, con gran precisión. Cuando Savonarola se presenta, desaparece al punto la broma antigua, de la vida florentina. Todos han trabajado para la Iglesia, y con entera convicción: Rafael ha sido el más profundo pintor de madonnas. Una firme creencia en el demonio y en la victoria sobre él, con ayuda de los santos, constituye la base de todo este arte y de toda esta literatura. Todos ellos, sin excepción, pintores, arquitectos, humanistas, aunque tengan continuamente en los labios los nombres de Cicerón, Virgilio, Venus, Apolo, consideraban como muy natural la quema de las brujas y llevaban amuletos para preservarse del diablo. Las obras de Marsilio Ficino están llenas de sabias consideraciones sobre las brujas y el demonio. Francesco de la Mirandola escribió en latín elegante el diálogo «Las Brujas» para prevenir del peligro a los finos ingenios que le rodeaban (1). Cuando Leonardo trabajaba en Santa Ana, durante la época culminante del Renacimiento, escribíase en Roma el *Martillo de las brujas* en el más exquisito latín humanista (1487). El gran mito del Renacimiento era *éste,* y sin él no se comprende la fuerza enorme, típicamente gótica, de ese movimiento antigótico. Hombres que no hubieran rastreado el demonio a su alrededor, no hubieran podido crear ni la *Divina Comedia*, ni los frescos de Orvieto, ni los techos de la Sixtina.

Sobre el fondo poderoso de ese mito elevóse en el alma fáustica el sentimiento de lo que realmente era: un yo perdido en el infinito, gran fuerza, pero una fuerza impotente en una infinidad de otras fuerzas; gran voluntad, pero una voluntad llena de temor por su libertad. Nunca ha sido el problema de la libertad de la voluntad pensado más honda y más angustiosamente. Otras culturas no lo han conocido. Pero justamente porque la entrega mágica era aquí imposible; justamente por-

---

(1) BEZOLD, *Hist. Ztschr.* [*Revista histórica*], XLV, pág. 208.

que no existe aquí el yo como parte de un espíritu universal pensante, sino que el yo está solo y lucha por sí solo para afirmarse; justamente por eso, todo límite de la libertad hubo de aparecer como una cadena que el yo arrastra por la vida, y esta misma vida como una muerte viva. Mas siendo ello así, ¿por qué?, ¿para qué?

Esta idea tiene por resultado una profunda sensación de culpa que, como quejumbre desesperada, atraviesa todos estos siglos. Las catedrales elevan sus oraciones y ruegos al cielo; las bóvedas góticas se alzan como manos cruzadas en signo de piedad; en los altos ventanales apenas brilla una luz consoladora, en la noche de las largas naves catedralicias. Las secuencias paralelas del canto eclesiástico cortan el aliento; los himnos latinos hablan de rodillas heridas y de disciplinazos en la celda nocturna. Para el hombre mágico la cueva cósmica era angosta y el cielo estaba cerca. Para estos hombres del gótico, en cambio, el cielo está infinitamnte lejos. Ninguna mano parece tenderse desde esos espacios. En torno al yo perdido se dilata el mundo del diablo. Por eso la gran aspiración del misticismo es dejar de ser criatura, como decía Seuse, desembarazarse de sí mismo y de toda cosa (Maestro Eckart), abandonar la reclusión del yo. Y junto al misticismo, una meditación interminable, un análisis de conceptos cada vez más fino para descubrir el porqué. Y, por último, el grito universal pidiendo la gracia; no la gracia mágica que desciende como substancia, sino la gracia fáustica que desata la voluntad.

Poder querer libremente: he aquí en el fondo más profundo la única merced que el alma fáustica implora del cielo. Los siete sacramentos del goticismo —sentidos como unidad por Pedro Lombardo, elevados a dogma en el concilio lateranense de 1215, fundamentados por Santo Tomás de Aquino en el aspecto místico —no tienen otro sentido. Acompañan al alma individual desde el nacimiento hasta la muerte, y la protegen de las potencias demoníacas que intentan encastillarse en la voluntad. Pues entregarse al demonio significa entregarle *la voluntad*. La iglesia militante sobre la tierra es la comunidad

visible de los que están agraciados por el goce y participaron de los Sacramentos, para poder querer. Esta certidumbre de ser libre aparece garantida en el Sacramento del altar, que a partir de este momento cambia por completo de sentido. El milagro de la transubstanciación que diariamente se verifica entre los dedos del sacerdote, la hostia consagrada en el altar mayor de la catedral, la presencia real de quien se sacrificó por dar a los suyos la *libertad de la voluntad*, todo esto producía un respiro, una embriaguez que hoy no podemos ya representarnos. Para conmemorarlo, fué fundada en 1264 la fiesta principal de la Iglesia católica, la fiesta del Cuerpo de Nuestro Señor, el *Corpus Christi*.

Pero aún es mayor el alcance del Sacramento propiamente fáustico: *la penitencia*. Con el mito de María y el mito del diablo constituye la penitencia la tercera gran creación del goticismo y da a las otras dos una profundidad y significación peculiares. Por el Sacramento mágico del bautismo, el hombre era incorporado al gran *consensus;* el gran espíritu divino entraba a morar en él, y para todo cuanto sucedía desprendíase de aquí el deber de sumisión. Pero en la penitencia fáustica está inclusa la *idea de la personalidad*. No es justo decir que sea el Renacimiento quien ha descubierto la personalidad (1). Lo que ha hecho el Renacimiento ha sido dar de la personalidad un concepto brillante y superficial, que cualquiera pudo en seguida comprender. La personalidad nace con el goticismo, pertenece íntimamente al goticismo, es uno y lo mismo con el espíritu gótico. La penitencia es obra personal de cada uno. Cada uno ha de inquirir su conciencia; cada hombre se coloca arrepentido ante el infinito; cada uno, solitario, ha de comprender en la confesión su personal pretérito y concebirlo en palabras; la absolución, la liberación del yo para nuevos actos responsables,

(1) Ni siquiera re-descubierto. El hombre antiguo es un cuerpo animado, una unidad entre otras muchas independientes entre sí. Pero el hombre fáustico es un centro en el Todo y con su alma abarca el Todo. La personalidad (individualidad) no significa algo aislado, sino algo único.

se verifica sobre un solo hombre. El bautismo es impersonal. Lo recibe *el* hombre, no *este determinado* hombre. Pero la idea de la penitencia supone que cada acción adquiere su valor singular por quien la verifica. Esto es lo que distingue la tragedia occidental de la antigua, china e india; esto es lo que ha orientado nuestro Derecho penal siempre hacia el actor y no hacia el acto; esto es lo que, en Occidente, ha hecho que los conceptos fundamentales de la ética se deriven del hacer individual y no de la actitud típica. La responsabilidad fáustica, en lugar de la sumisión mágica, la voluntad individual en lugar del *consensus*, la descarga en vez de la resignación; tal es la diferencia entre el más activo y el más pasivo de los sacramentos. Y así llegamos de nuevo a la distinción entre la cueva cósmica y el dinamismo de lo infinito. El bautismo se recibe; la penitencia la realiza cada cual en sí mismo. Pero justamente esa concienzuda inquisición en el propio pasado es al mismo tiempo el testimonio más remoto y la gran escuela del *sentido histórico* en el hombre fáustico. No hay otra cultura en que la vida propia sea para el viviente, rasgo por rasgo y obligatoriamente, tan importante; pues ha de dar cuenta de ella en palabras. Si la investigación histórica y biográfica caracterizan desde un principio el espíritu occidental; si ambas en el fondo son examen de conciencia y confesión; si ambas retrotraen la existencia a un fondo histórico, con plena conciencia y referencia consciente, de un modo que en otra cultura parecería imposible e intolerable; si nosotros nos hemos habituado a considerar la historia en aspectos milenarios y no de manera rapsódica y decorativa, como los antiguos y los chinos, sino con sentido de orientación —con la fórmula casi sacramental que le sirve de base: *tout comprendre, c'est tout pardonner* —, la causa de ello se encuentra en ese sacramento de la iglesia gótica, en esa continua exoneración del yo mediante examen y justificación *históricos*. Cada confesión es una autobiografía. Esa liberación de la voluntad es para nosotros tan necesaria, que negarnos la absolución nos conduce a la desesperación, al aniquilamiento. Sólo quien vislumbre la beatitud de semejante absolución inte-

rior comprenderá el viejo nombre de «*Sacramentum resurgentium*, sacramento de los resucitados» (1).

Si el alma, en esta difícil decisión, permanece atenida a sí sola, queda siempre algo de irresuelto, como una nube, sobre ella. No hay institución religiosa que tanta dicha haya proporcionado al mundo. Todo el fervor y amor celestial del goticismo descansaba en la ceridumbre de la plena salvación por la virtud concedida al sacerdote. La incertidumbre que sobrevino al decaer el sacramento de la penitencia fué causa de que se obscureciese no sólo la alegría vital del goticismo, sino también el mundo luminoso de María. Y sólo quedó el mundo del diablo con su dura ubicuidad. En lugar de esa beatitud, ya irrecobrable, vino a ponerse el *heroísmo* protestante, y sobre todo puritano, que sigue combatiendo, aun perdida la esperanza. «No hubiera debido quitársele al hombre la confesión auricular», ha observado Goethe. Una pesada seriedad se extendió sobre las comarcas donde la confesión dejó de practicarse. Las costumbres, el traje, el arte, el pensamiento, tomaron el color nocturno del único mito restante. Nada hay más pobre de sol que la teoría de Kant. «Cada cual sea su propio sacerdote»; a esta convicción hubo que asirse, por cuanto contenía deberes, no por cuanto contenía derechos. Nadie se confiesa a sí mismo con la certidumbre interna de la absolución. Por eso la eterna necesidad de aligerar el alma, de desgravar el alma de su pasado, ha transformado hondamente todas las formas superiores de la comunicación, y en los países protestantes ha transformado la música, la pintura, la poesía, la carta, el libro de

(1) Por eso ha dado este sacramento al sacerdote occidental una enorme fuerza. El sacerdote recibe la confesión personal, y absuelve personalmente en nombre del infinito. Sin él, la vida es intolerable. La idea del *deber* de la penitencia, que quedó definitivamente establecida en 1215, procede de Inglaterra, como los primeros libros penitenciales. También allí se originó la idea de la inmaculada Concepción y la *idea* del papado, en una época en que para Roma era todavía una mera cuestión de poder y de rango. Este hecho de que las ideas decisivas hayan surgido en los lugares más remotos, allende el Imperio franco, demuestra una vez más que el cristianismo gótico no tiene nada que ver con el cristianismo mágico.

los pensadores, en medios no de exposición, sino de autoacusación y confesión ilimitada. Y aun en los países católicos, sobre todo en París, coincide la duda en la penitencia con el nacimiento del arte psicológico. La contemplación del mundo desapareció ante la infinita rebusca en el interior del yo. En vez del infinito, tomóse por sacerdote y juez al conjunto de los contemporáneos y la posteridad. El arte personal, el arte en el sentido que distingue a Goethe de Dante, a Rembrand de Miguel Angel, viene a ser un sucedáneo de la penitencia. Pero con esto ya la cultura occidental se halla en la cúspide de su época posterior (1).

---

(1) Algunas voces hay que delatan la inmensurable diferencia entre el alma fáustica y el alma rusa. La palabra rusa que expresa el cielo es *njébo,* una negación *(n).* El hombre occidental mira hacia arriba; el ruso mira al lejano horizonte. La diferencia entre ambos afanes de profundidad debe ser interpretada en el sentido de que el occidental siente la pasión del avanzar en todas las direcciones, en el espacio infinito, mientras que el ruso se exterioriza afanoso de que lo impersonal en el hombre coincida con la llanura sin fin. Así entiende el ruso las palabras hombre y hermano; considera la humanidad como una planicie. ¿Cabe imaginar un ruso astrónomo? El ruso no ve las estrellas, porque sólo ve el horizonte. En vez de la bóveda celeste dice la cuesta del cielo. Es lo que, con la llanura, forma allá, en la lejanía, el horizonte. El sistema coperniano es, para el alma rusa, ridículo, sea su sentido matemático el que quiera.

Las palabras «sino, destino», suenan como una música militar; la voz «*ssudjba*» se quiebra. No hay un yo bajo ese cielo. «Todos son culpables de todo», lo impersonal es culpable de lo impersonal en esa planicie infinita; tal es el sentimiento metafísico fundamental de todas las creaciones de Dostoyevski. Por eso Iván Karamasov se declara asesino, aun cuando otro ha realizado la muerte. El criminal es el «desgraciado»—total negación de la responsabilidad personal fáustica—. La mística rusa no tiene nada de aquel fervor trascendente del goticismo de Rembrand, de Beethoven, que puede ascender hasta el júbilo celestial. Dios no es, para el ruso, la profundidad azulada allá arriba. El amor místico del ruso es el de la planicie; es el amor de los hermanos bajo una misma presión, a lo largo de la tierra; es el amor a los pobres animales torturados, que andan sobre la tierra, a las plantas de la tierra; nunca a los pájaros, a las nubes, a las estrellas. La palabra rusa *wolja,* nuestra voluntad, significa ante todo: no estar obligado, ser libre—y no para algo, sino *de algo,* y, sobre todo, de la obligación de actuar personalmente—. La libertad de la voluntad aparece como el estado en que no manda nadie ni nada y en que puede uno entregarse al capricho. Nuestro espíritu es ↑; el *duch* ruso es →. ¿Qué cristianismo surgirá de este sentir cósmico?

18.

La reforma significa en todas las culturas lo mismo: reducción de la religión a la pureza de su idea originaria, tal como apareció al principio, en los grandes siglos primeros. Este movimiento reformador no falta en ninguna cultura, ya lo conozcamos —como en Egipto— o lo ignoremos —como en China—. Significa también que la ciudad y el espíritu burgués se libertan poco a poco del alma rural, se oponen a la omnipotencia del alma rural y examinan el sentir y el pensar de las clases rurales con relación a sí, a la ciudad, al espíritu ciudadano. Si este movimiento de reforma ha conducido en la cultura mágica y en la cultura fáustica a una disgregación y fundación de nuevas religiones, ello es el resultado del azar y no está incluído en el concepto mismo de reforma. Bien sabido es cuán poco faltó, bajo Carlos Quinto, para que Lutero fuese reformador de toda la Iglesia.

Pues Lutero, como todos los reformadores en todas las culturas, fué el último, no el primero, de una serie poderosa que desde los grandes ascetas del campo llega a los sacerdotes de las ciudades. La reforma es *goticismo,* es la perfección y el testamento del goticismo. El coral de Lutero: «Firme castillo...» no pertenece a la lírica del barroco. En él resuena todavía el soberbio latín del *Dies iræ*. Es el último gran cantar contra el diablo, compuesto por la iglesia militante («y aun cuando el mundo estuviera lleno de diablos»). Lutero, como todos los reformadores que aparecen desde el año 1000, no combatió a la Iglesia por demasiado exigente, sino porque la encontraba demasiado modesta en sus pretensiones. La gran corriente parte de Cluny y pasa por Arnoldo de Brescia, que pedía el retorno de la Iglesia a la pobreza apostólica, y fué quemado en 1155; por Joaquín de Floris, que fué el primero en emplear la voz *reformare,* por los espirituales de la orden franciscana: Jacopone da Todi, el revolucionario y poeta del Stabat Mater, que a la muerte de su joven esposa se convirtió de caballero en

asceta y quiso derribar a Bonifacio VIII porque no administraba la Iglesia con suficiente severidad; pasa por Wiclif, por Hus, por Savonarola, hasta Lutero, Carlstadt, Zwingli, Calvino y—Loyola. Todos quieren perfeccionar interiormente—no superar—el cristianismo gótico. Y lo mismo sucede con Marción, Atanasio, los monofisitas y nestorianos, que en los concilios de Efeso y Calcedonia quieren purificar la doctrina y retraerla a su origen (1). Los antiguos órficos del siglo VII fueron asimismo los últimos y los primeros de una serie que debió comenzar antes de 1000. Igualmente la perfección de la religión de Re, al final del antiguo imperio —goticismo egipcio—, significa un remate y no un nuevo comienzo. De igual manera existe una reforma de la religión védica hacia el siglo X, a la cual sigue la época bramánica posterior. Y debió haber una época correspondiente, hacia el siglo IX, en la historia religiosa de China.

Por mucho que se diferencien las «Reformas» en las distintas culturas, todas coinciden en querer que la fe, harto extraviada en el mundo como historia—en la «temporalidad», «secularidad»—, se retraiga al mundo de la naturaleza, de la pura conciencia, del puro espacio sin tiempo, regido por la causalidad; quieren que la fe se aparte del mundo económico («riqueza»); y se acoja al mundo de la ciencia («pobreza»); que se desvíe de los círculos políticos y caballerescos a que pertenecen el Renacimiento y el humanismo, para refugiarse en los círculos espirituales ascéticos, y que, finalmente—y esto es tan importante como imposible—, abandone la ambición política de los hombres de raza bajo el traje sacerdotal, para incluirse en el seno de la causalidad santa, que no es de este mundo.

En el Occidente de entonces—y la situación es idéntica en

(1) Y así como una iglesia reformada, que se separa del tronco, transforma necesariamente la Iglesia madre, así existió también una *contrarreforma mágica*. En el *Decretum Gelasii* (hacia 500 en Roma) incluso Clemente Alejandrino, Tertuliano y Lactancio fueron declarados herejes. En el sínodo de 543, en Bizancio, Orígenes también fué condenado.

todas las demás culturas—dividíase el *corpus christianum* de la población en tres clases: *status politicus*, *ecclesiasticus* y *oeconomicus* (burguesía). Mas vistas las cosas desde la ciudad, y no ya desde el castillo y la aldea, pertenecían a la primera clase los funcionarios y los jueces; a la segunda, los sabios. El aldeano era olvidado. Así se comprende la oposición entre el Renacimiento y la Reforma, que es una *oposición de clases*, sin diferencia de sentir cósmico, como la que existe entre el Renacimiento y el gótico. El gusto cortesano y el espíritu conventual se han trasplantado a la ciudad y se contraponen en ella: en Florencia, los Médicis y Savonarola; en la Grecia de los siglos VIII y VII, las estirpes distinguidas de la *polis*, en cuyo seno los cantares homéricos fueron fijados por la escritura, y los últimos órficos, que ahora también emplean la escritura. Los artistas del Renacimiento y los humanistas son los sucesores legítimos de los trovadores y «minnesänger», y así como una línea recta va de Arnoldo de Brescia a Lutero, así también una línea recta parte de Bertrán de Born y Peire Cardinal, pasa por Petrarca y llega al Ariosto. El castillo se ha convertido en palacio ciudadano y el caballero se ha tornado patricio. Todo el movimiento se verifica en los palacios, que son cortes; limítase a las esferas de la expresión que le importaban a una sociedad distinguida; fué alegre como Homero, porque era cortesano —los problemas son de mal gusto, y Dante y Miguel Angel sentían muy bien que no pertenecían a tal movimiento—, y pasa los Alpes, llega a las costas del Norte, no porque representase una concepción del mundo, sino porque era un gusto nuevo. En el «renacimiento nórdico» de las ciudades comerciales y capitales principescas, el tono refinado del patricio italiano viene a substituir al tipo del caballero francés.

Pero también los últimos reformadores, como Savonarola y Lutero, eran frailes de *ciudad*. Esto es lo que los distingue íntimamente de Joaquín y de Bernardo. Su ascetismo urbano y espiritual representa el tránsito de los pacíficos valles solitarios al cuarto del sabio, en la época barroca. La sensibilidad mística de Lutero, origen de su teoría de la justificación, no es

la de San Bernardo, que contemplaba en torno los bosques y las colinas, y en lo alto, las nubes y las estrellas, sino la de un hombre que, por angostas ventanillas, contempla las callejuelas, las paredes y los tejados de las casas. Lejos está ya aquella amplia naturaleza henchida de Dios; lejos de los muros urbanos. Aquí, en la ciudad, habita el espíritu libre, el espíritu divorciado del campo. Dentro de la conciencia urbana, envuelta en sillares, la sensibilidad y la inteligencia se han separado, hostiles. La mística urbana de los últimos reformadores es la mística de la intelección pura y no de los ojos; es un esclarecimiento de los conceptos que enturbia y ensombrece las rutilantes figuras de los mitos anteriores.

Mas por eso mismo es esa mística, con su real profundidad, asunto de pocos hombres. Nada queda ya de aquella riqueza sensible que al más pobre ofrecía un apoyo. La poderosa hazaña de Lutero es una decisión puramente espiritual. No en vano fué el último gran escolástico de la escuela de Occam (1). Dió libertad absoluta a la personalidad fáustica. Entre él y el infinito desaparece la persona intermediaria del sacerdote. La persona ahora queda sola, atenida por completo a sí misma, es ahora su propio sacerdote y juez. Pero el pueblo sólo podía sentir, sin comprender, el rasgo libertador que en Lutero había. Saludó con entusiasmo la quiebra de los deberes visibles; pero no comprendió que en su lugar aparecían otros deberes más estrictos, unos deberes puramente espirituales. San Francisco de Asís dió mucho y recibió poco. Los reformadores urbanos adquirieron mucho y devolvieron poco a la mayoría.

La sagrada causalidad del Sacramento de la penitencia fué substituída en Lutero por la experiencia mística de la íntima absolución «sólo mediante la fe». En esto se acerca Lutero mucho a Bernardo de Claraval: la vida entera como una penitencia, como un ininterrumpido ascetismo espiritual frente al ascetismo visible de las obras externas.

(1) BOEHMER, *Luther im Lichte der neueren Forschung* [*Lutero a la luz de la investigación reciente*], 1918, págs. 54 y ss.

Ambos han comprendido la absolución interna como un milagro divino: el hombre, al transformarse, transforma también a Dios. Pero lo que ninguna mística pura puede substituir es el «tú» fuera, en la libre naturaleza. Lutero y Bernardo nos han amonestado, diciéndonos: debes creer también que Dios te ha perdonado. Pero para Bernardo la fe se transforma en saber por la potencia del sacerdote, mientras que para Lutero se hunde en la duda y en la desesperación. Ese pequeño yo, separado del cosmos, recluído en su existencia individual; ese yo solitario, en el sentido más tremendo de la palabra, necesitaba la proximidad de un tú poderoso, y tanto más cuanto que más débil es el espíritu. En esto reside la significación profunda del sacerdote occidental, quien desde 1215 queda destacado sobre el resto de la humanidad, merced al sacramento de la ordenación y al *character indelebilis*. El sacerdote es una mano con la que el más mísero puede asir a Dios. El protestantismo ha roto esta relación *visible* con el infinito. Los espíritus fuertes pudieron recobrarla; pero los débiles la fueron perdiendo poco a poco. Bernardo, que realizó en sí mismo el milagro interior, no quiso, sin embargo, privar a los demás de la otra vía más fácil; justamente, para su alma luminosa, el mundo de María era dondequiera, en la naturaleza viviente, la eterna proximidad y el inmediato auxilio. Lutero, que sólo se conoció a sí mismo y no conoció a los hombres, puso en lugar de la flaqueza real el heroísmo obligatorio. Para él la vida era una lucha desesperada contra el diablo; y esto fué lo que a todos impuso y de todos exigió. Y cada hombre está solo en esa lucha.

La Reforma ha iluminado la parte luminosa y consoladora del mito gótico: el culto de María, la veneración de los santos, las reliquias, las imágenes, las romerías, el sacrificio de la misa. Pero quedó el mito del diablo y de las brujas, que era la encarnación y la causa de la interior tortura, ahora encumbrada a su máxima grandeza. El bautismo fué, al menos para Lutero, un exorcismo, el sacramento que expulsa al diablo. Surgió una gran literatura, puramente protestante, sobre el dia-

blo (1). Los innumerables colores del goticismo quedaron reducidos al negro. De las artes góticas sólo supervivió la música y precisamente la música de órgano. Pero en lugar del luminoso mundo místico, cuya auxiliadora proximidad echaba de menos la fe popular, resurge de profundidades remotísimas un trozo del antiguo mito germánico. Sucedió esto tan secretamente, tan suavemente, que aun no se ha reconocido el hecho en su verdadera significación. Cuando se habla de leyendas populares, de usos populares, no se dice con bastante insistencia lo que en todo ello verdaderamente había. Un mito auténtico, un culto auténtico, estaba contenido en la firme creencia en enanos, coboldos, ondinas, trasgos, almas errantes, en los ritos, sacrificios y conjuros celebrados con santo temor. En Alemania, por lo menos, la leyenda vino a substituir al mito de María. María se llamó Dama Gracia, y donde antes hubo un santo apareció ahora el fiel Eckart. En el pueblo inglés surgió algo que ha sido desde hace mucho tiempo llamado fetichismo bíblico.

A Lutero le faltó—y esta fatalidad pesa siempre sobre Alemania—la visión de los hechos y la fuerza de la organización práctica. Ni supo reducir su doctrina a un sistema claro, ni dirigir el gran movimiento y proponerle un fin preciso. Ambas cosas realizó, empero, su gran sucesor Calvino. Mientras el movimiento luterano andaba sin jefe por Europa central, Calvino consideró su señorío sobre Ginebra como el punto de partida de una conquista del mundo para el sistema coherente y consecuente del protestantismo. Por eso fué Calvino, y sólo Calvino, una potencia mundial. Por eso la lucha decisiva entre el espíritu de Calvino y el espíritu de Loyola fué la que, desde la caída de la Armada española, dominó toda la política mundial en el sistema de los Estados barrocos y en la lucha por el dominio de los mares. En el centro de Europa, la Reforma y la Contrarreforma peleaban por una pequeña ciudad imperial o

(1) M. OSBORN, *Die Teufelsliteratur des 16. Jahrhundert* [*La literatura sobre el diablo en el siglo XVI*], 1893.

por un par de míseros cantones suizos. En cambio, en el Canadá, en la desembocadura del Ganges, en el Cabo, en el Misisipí, eran tomadas entre Francia, España, Inglaterra y Holanda resoluciones decisivas, en las que se enfrontaban esos dos grandes organizadores de la religión de Occidente.

19.

La energía morfogenética de la época posterior comienza no con la Reforma, sino tras la Reforma. Su creación más propia es la ciencia libre. La ciencia había sido para Lutero aún *ancilla theologiae*. Calvino mandó quemar al médico librepensador Servet. El pensamiento de la primera época egipcia, védica y órfica, sentía su destino en el sentido de que la crítica ha de confirmar la fe; si no lo consigue, la crítica es falsa. El saber era la fe justificada, pero no la fe refutada.

Pero ahora, la energía crítica del espíritu urbano se ha hecho tan grande que ya no se contenta con confirmar, quiere también examinar y comprobar. Acoger con el entendimiento—no con el corazón—el contenido de las verdades de fe es lo que primeramente se propone la actividad analítica del espíritu. Tal es la diferencia entre la escolástica de la primera edad y la verdadera filosofía del barroco, entre el pensamiento neoplatónico y el islámico, entre el pensamiento védico y bramánico, entre el pensamiento órfico y presocrático. La causalidad—dijérase profana—de la vida humana, del mundo circundante, del conocer, se torna problema. La filosofía egipcia del Imperio medio ha medido en este sentido el valor de la vida; acaso tenga con ella cierta afinidad la filosofía posterior china —preconfuciana—, entre 800 y 500 antes de Jesucristo, de la cual nos da una idea confusa el libro atribuído a Kuan-Tsé († 645). Pequeños rastros indican que los problemas del conocimiento y de la biología hubieron de ocupar el centro de esa auténtica y única filosofía china, totalmente desaparecida.

Dentro de la filosofía barroca, la física occidental ocupa un

lugar preeminente. No sucede nada parecido en ninguna otra cultura. Indudablemente fué desde un principio, no la sirvienta de la teología, sino la *sierva de la voluntad técnica de poderío* y, por eso, se orientó en el sentido matemático y experimental; fué esencialmente mecánica *práctica*. Y siendo, pues, por completo, técnica primero y teórica después, ha de ser tan antigua como el hombre fáustico mismo. Ya hacia el año 1000 aparecen trabajos técnicos de extraordinaria energía en la combinación. Ya en el siglo XIII trató Roberto Grosseteste el espacio como función de la luz, y Petrus Peregrinus escribió en 1289 el mejor tratado sobre el magnetismo, con base experimental, hasta Gilbert (1600). Los dos discípulos de Roger Bacon desenvolvieron una teoría física del conocimiento como fundamento para sus ensayos técnicos. Pero la audacia en el descubrimiento de nexos dinámicos llega todavía más lejos. El sistema copernicano está indicado en un manuscrito de 1322, y algunos decenios después los discípulos de Occam, en París, Buridán, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresme, lo desenvuelven matemáticamente en relación con la mecánica anticipada de Galileo (1). No debemos engañarnos sobre los instintos profundos que impulsan hacia estos descubrimientos. La contemplación pura no hubiera necesitado del experimento; pero el símbolo fáustico de la máquina, que ya en el siglo XII condujo a construcciones mecánicas y que ha convertido el *perpetuum mobile* en la idea prometéica del espíritu occidental, no podía prescindir del experimento. *La hipótesis de trabajo es siempre lo primero,* justamente lo que no tiene sentido para ninguna otra cultura. Hemos de familiarizarnos con el hecho extraño de que la idea de explotar prácticamente todo conocimiento de nexos naturales es una idea ajena a todos los hombres, con excepción del hombre fáustico, y de los que, como los japoneses, los judíos y los rusos, se hallan hoy bajo el encanto espiritual de la civili-

(1) M. Baumgartner, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* [*Historia de la filosofía de la Edad Media*], págs. 425 y ss., 571 y ss., 620 y ss.

zación fáustica. Nuestra imagen del mundo está dispuesta dinámicamente: he aquí algo que ya contiene el concepto de la hipótesis de trabajo. Para aquellos frailes meditabundos, la teoría viene después, la «contemplación» real sucede a esa hipótesis; y, sin advertirlo, esa teoría, nacida de la pasión técnica, les condujo a una concepción puramente fáustica de Dios como el gran maestro de máquinas que puede todo lo que ellos, en su impotencia, sólo se atreven a querer. Insensiblemente, el mundo de Dios va haciéndose cada siglo más semejante al *perpetuum mobile*. Y cuando, también insensiblemente, el mito gótico se ensombreció ante la visión de la naturaleza, cada día más educada en el experimento y la experiencia técnica, los conceptos de las hipótesis monacales de trabajo se convirtieron, desde Galileo, en esos númenes puros de la física moderna: la fuerza de choque, la fuerza a distancia, la gravitación, la velocidad de la luz y, finalmente, «*la*» electricidad, que en el cuadro electrodinámico del mundo ha absorbido las otras formas de energía, alcanzando así una especie de monoteísmo físico. Son los conceptos que se insinúan en las fórmulas para darle intuitividad mítica. Los números mismos son técnica, palancas y tornillos, secretos arrancados al universo. Ni el pensamiento físico de los antiguos, ni ningún otro pensamiento físico necesitó números, porque no aspiraba al dominio y poderío. La matemática *pura* de Pitágoras y de Platón no está en relación alguna con las concepciones naturales de Demócrito y Aristóteles.

Así como en la Antigüedad la altiva obstinación de Prometeo frente a los dioses fué sentida y considerada como vesania criminal, así también la máquina fué sentida por el barroco como algo diabólico. El espíritu infernal había descubierto al hombre el secreto con que apoderarse del mecanismo universal y representar el papel de Dios. Por eso las naturalezas puramente sacerdotales, que viven en el reino del espíritu y no esperan nada de «este mundo», sobre todo los filósofos idealistas, los clasicistas, los humanistas, Kant y el mismo Nietzsche, guardan un silencio hostil sobre la técnica.

Toda filosofía posterior es una protesta crítica contra la

contemplación del tiempo anterior, contra la teoría sin crítica. Pero esa crítica de un espíritu convencido de su superioridad alcanza también a la fe misma y provoca la única gran creación religiosa propia de la época posterior: el puritanismo.

El puritanismo aparece en el ejército de Cromwell y sus «independientes», hombres de hierro, aferrados a la Biblia, que van al combate cantando salmos; aparece en el círculo de los pitagóricos, que en la amarga seriedad de su doctrina de los deberes destruyeron la alegre Síbaris, imponiéndole para siempre la mácula de ciudad inmoral; aparece en el ejército de los primeros Kalifas, ejército que sojuzgó no sólo Estados, sino las almas. El paraíso perdido de Milton, algunas suras del Corán, lo poco que puede afirmarse con certidumbre sobre la doctrina pitagórica, todo esto viene a decir lo mismo: entusiasmo de un espíritu sobrio, ardor frío, mística seca, éxtasis pedante. Pero de nuevo una salvaje religiosidad arde en todo esto. Acumúlase aquí todo el fervor trascendente que la gran ciudad, predominando ya sin disputa sobre el alma del campo, puede dar de sí. Dijérase que el miedo de que en el fondo todo ello resulte artificioso y efímero ha concitado las almas, que, por la misma razón, parecen impacientes, sin indulgencia, sin compasión. El puritanismo, no sólo del Occidente, sino de todas las culturas, ignora la sonrisa, que iluminaba las religiones de todas las épocas primaverales; ignora los instantes de honda alegría vital; ignora el humor. En las suras del Corán ha desaparecido la pacífica beatitud que brilla tan frecuentemente en las infancias de Jesús o en Gregorio Nacianzeno, en la época primera de la cultura mágica. En Milton no existe ya la alegría comedida de los cánticos franciscanos. Una seriedad mortal pesa sobre los espíritus jansenistas de Port-Royal y sobre las reuniones de las «cabezas redondas», vestidas de negro, que en pocos años aniquilaron la «*old merry England*» de Shakespeare—*otra* Síbaris—. La lucha contra el demonio—cuya proximidad corpórea todos sentían—fué llevada con una acritud tenebrosa. En el siglo XVII fueron quemadas más de un millón de brujas, y no sólo en el norte protestante y en el sur católico, sino también

en América y en la India. Triste y biliosa es la doctrina de los deberes en el Islam *(fikh)*, con su dura inteligibilidad, y no lo es menos el catecismo de Westminster (1643) y la ética de los jansenistas (el «Augustinus» de Jansenio, 1640); también en el imperio de Loyola hubo por íntima necesidad un movimiento puritano. La religión es una metafísica vivida; pero tanto la comunidad de los santos—así se llamaban los independientes—, como los pitagóricos y como la sociedad de Mahoma, vivían esa metafísica no con los sentidos, sino con el intelecto, en conceptos. Parshva, que hacia 600 antes de Jesucristo fundó a orillas del Ganges la secta de los «desencadenados», enseñaba, como los demás puritanos, que no son el sacrificio y el rito los que conducen a la salvación, sino tan sólo el conocimiento de la identidad de Atman y Brama. En lugar de las visiones góticas, toda la poesía puritana ha puesto un espíritu alegórico desenfrenado, bien que reseco. El concepto es la fuerza verdadera y única en la conciencia de estos ascetas. Pascal busca conceptos y no, como el maestro Eckart, figuras. Queman a las brujas porque está su brujería probada, no porque nadie las haya visto de noche volar por el aire. Los juristas protestantes aplican el Martillo de las brujas, de los dominicos, porque está fundado sobre conceptos. Las madonnas del goticismo primero se aparecían a los orantes; las madonnas del Bernino no son vistas por nadie. Existen porque su existencia está demostrada, y los hombres se entusiasman por esa especie de existencia. El gran secretario de Cromwell, Milton, viste los conceptos de figuras, y Bunyan ha reducido todo un sistema de mitos conceptuales a una acción éticoalegórica. Un paso más y llegamos a Kant, en cuya ética intelectualista el diablo aparece como concepto en la forma del mal radical.

Hemos de romper la imagen superficial de la historia y saltar sobre los límites artificiales, impuestos por el método de las ciencias occidentales, para ver que Pitágoras, Mahoma y Cromwell encarnan en tres culturas diferentes uno y el mismo movimiento.

Pitágoras no era filósofo. Según las noticias que nos dan los

presocráticos, fué un santo, un profeta y fundador de una liga fanática y religiosa que impuso sus verdades con todos los medios políticos y militares a su disposición. En la destrucción de Síbaris, por Crotona, seguramente la cumbre de una salvaje guerra religiosa, cuyo recuerdo se conservó en la memoria histórica, desatóse el mismo odio que hubo de desencadenarse sobre Carlos I y sus alegres caballeros, viendo en ellos no sólo una doctrina errónea, sino la personificación del sentimiento mundano. Un mito purificado y asentado en conceptos, con una moral rigurosa, daba a los elegidos de la liga pitagórica la convicción de alcanzar sobre todos los demás la salvación. Las plaquitas de oro encontradas en Thurioi y Petelia, y que eran puestas en las manos a los cadáveres de los iniciados, contenían la promesa del dios: bienaventurado y bendito, ya no serás un mortal, sino un dios. Es la misma seguridad que el Corán da a todos los que combaten la guerra santa contra los infieles —«el monaquismo del Islam es la guerra religiosa», dice un hadith del profeta—; es la misma fe con que los batallones férreos de Cromwell dispersaron a los «filisteos y amalecitas» del ejército real en Marston Moor y Naseby.

El Islam no es una religión del desierto, como la fe de Zwingli no es una religión de la alta montaña. Quiso la casualidad que el movimiento puritano, para el que estaba ya maduro el mundo mágico, partiese de un hombre de la Meca, en vez de partir de un monofisista o de un judío. En la Arabia del Norte estaban los Estados cristianos de los Ghassánidas y Lachmidas, y en el sur sobeo hubo guerras religiosas cristianojudías en que participó el mundo político de Axum hasta el imperio sasánida. Al Congreso de los príncipes de Marib no debió asistir probablemente ningún pagano, y poco después la Arabia del Sur cayó bajo la administración pérsica, esto es, mazdaíta. La Meca era una pequeña isla de paganismo árabe en medio de un mundo de judíos y cristianos, un breve resto que desde hacía mucho tiempo estaba penetrado de las ideas dominantes en las grandes religiones mágicas. Lo poco que de ese paganismo halló cabida en el Corán ha sido más

tarde explicado, interpretado en sentido eliminatorio por el comentario de la Sunna y su espíritu sirio-mesopotámico. El Islam es una religión nueva casi tan sólo en el sentido en el que lo es el luteranismo. En realidad, prolonga las grandes religiones anteriores. Tampoco la propagación del Islam significa, como se cree, una migración de pueblos que salen de la península arábiga, sino una torrentera de entusiastas fieles que arrastra consigo a cristianos, judíos y mazdaítas, con fanáticos muslimes a su cabeza. Fueron bereberes de la patria de San Agustín los que conquistaron España y persas del Irak los que llegaron al Oxus. Los enemigos de ayer se convertían en los campeones de mañana. La mayor parte de los «árabes» que en 717, por vez primera, atacaron Bizancio eran de nacimiento cristianos. En 650 la literatura bizantina se extingue de golpe (1), sin que hasta ahora se haya comprendido el profundo sentido de esta desaparición: y es que esta literatura se prolonga en la arábiga; el alma de la cultura mágica encontró, por fin, en el Islam su verdadera expresión. De esta suerte, la cultura mágica se hizo realmente «árabe» y se libertó definitivamente de la pseudomorfosis. La destrucción de las imágenes, dirigida por el Islam, preparada de antiguo por los monofisitas y judíos, penetra en Bizancio, donde el sirio León III (717-41) dió el predominio a ese movimiento puritano de las sectas islámicocristianas, de los pauliquianos (hacia 657) y más tarde de los bogomilos.

Las grandes figuras que rodeaban a Mahoma, como Abu-Bekr y Omar, son afines totalmente a los jefes puritanos de la revolución inglesa, como John Pym y Hampden. Y esta semejanza en el modo de pensar y de actuar sería todavía mayor si tuviéramos más conocimiento de los Hanifas, de los puritanos árabes antes y junto a Mahoma. Todos poseían la conciencia de una gran misión, lo que les hacía despreciar la vida y el lucro; todos habían adquirido, por la predestinación,

(1) KRUMBACHER, *Byzant. Literaturgesch.* [*Historia de la literatura bizantina*], pág. 12.

la certidumbre de ser los elegidos de Dios. El grandioso vuelo que el Antiguo Testamento adquirió en los Parlamentos y campamentos de los independientes, ha dejado todavía en el siglo XIX en muchas familias inglesas la creencia de que los ingleses son sucesores de las diez tribus de Israel, pueblo de santos, a quien está conferida la dirección del mundo. Ese mismo sentimiento dominaba en las emigraciones a América que comenzaron con los peregrinos de 1620. Ese mismo sentimiento ha creado lo que hoy pudiera llamarse la religión americana y ha alimentado la evidencia con que el inglés practica su política, evidencia fundada en la certidumbre de la predestinación. Incluso los pitagóricos—cosa inaudita en la historia de la religión antigua—tomaron el poder político para enderezarlo a fines religiosos e intentaron imponer el puritanismo de ciudad en ciudad. La forma corriente entre los antiguos era la de cultos particulares en ciudades particulares, ninguna de las cuales se ocupaba de los ejercicios religiosos que se hacían en las demás. Pero los pitagóricos forman una comunidad de santos cuya energía práctica supera a la de los viejos órficos, como el entusiasmo guerrero de los independientes supera al de las guerras de la Reforma.

Pero en el puritanismo se oculta ya el racionalismo, que, tras algunas generaciones de entusiastas, despunta por doquiera y asume el predominio. Es el paso de Cromwell a Hume. No la ciudad en general, ni tampoco la gran ciudad, sino unas pocas ciudades son ahora el escenario de la historia: la Atenas socrática, el Bagdad de los Abbassidas, el Londres y el París del siglo XVIII. «Ilustración» es la palabra que caracteriza esta época. El sol sale. Pero ¿qué es lo que va desapareciendo en el cielo de la conciencia crítica?

Racionalismo significa la fe *solamente* en los resultados de la intelección crítica, esto es, en el «entendimiento». Si en la primera época se formuló el *credo quia absurdum* es porque esta afirmación contenía la certidumbre de que lo inteligible y lo ininteligible, *juntos*, forman el mundo, la naturaleza, que pintó Giotto y en la que los místicos se sumían, el universo,

en que el entendimiento no penetra sino hasta donde lo permite Dios. Surge ahora, hijo de un callado despecho, el concepto de lo irracional; es aquello que, por ser imposible de comprender, queda desvalorizado. Unos lo desprecian abiertamente, calificándolo de superstición; otros, encubiertamente, llamándolo metafísica; sólo tiene valor la intelección segura, crítica. Misterios son prueba de ignorancia. La nueva religión sin misterios llámase, en sus supremas posibilidades, sabiduría, σοφία; su sacerdote es el filósofo, y sus secuaces, los hombres cultos. Sólo para los incultos es indispensable la vieja religión, piensa Aristóteles (1), y ésta es exactamente la opinión de Confucio y de Gotamo Budha, la opinión de Lessing y de Voltaire. Se vuelve a la naturaleza, lejos de toda cultura. Pero no se trata de una naturaleza vivida, sino de una naturaleza demostrada, oriunda del entendimiento, accesible sólo al intelecto; una naturaleza que no existe para el aldeano, una naturaleza que no conmueve, sino que sume al intelectual en una disposición de ánimo sumamente sensible. Religión natural, religión racional, deísmo, nada de esto es metafísica vivida, sino mecánica conceptual; es lo que Confucio llama «leyes del cielo» y el helenismo τύχη —fato—. Antes fué la filosofía sirviente de la religiosidad trascendente. Ahora aparece la idea de que la filosofía debe ser ciencia, esto es, crítica del conocimiento, crítica de la naturaleza, crítica del valor. Sin duda existe la sensación de que aun ahora la filosofía no es sino una dogmática rebajada, la fe en un saber que quiere ser saber *puro*. Se tejen sistemas que arrancan de principios al parecer seguros; pero, en fin de cuentas, dícese fuerza en lugar de Dios y conservación de la energía en vez de eternidad. En la base de todo el racionalismo antiguo hállase el Olimpo, y el racionalismo occidental se funda en último término sobre la teoría de los Sacramentos. Por eso esta filosofía oscila entre la religión y la ciencia especializada y es en cada caso definida de diferente manera, según que el autor conserve aún algo de

(1) Met. XI, 8.

sacerdote y vidente o sea puro profesional y técnico del pensamiento.

«Concepción del universo» es la expresión propia de una conciencia ilustrada que, bajo la dirección de la inteligencia crítica, contempla en derredor un mundo luminoso sin dioses y acusa de mendaces a los sentidos, tan pronto como éstos perciben algo que el entendimiento sano del hombre no reconoce. Lo que antes fuera mito, lo más real de la realidad, sucumbe ahora al método evemerista, cuyo nombre procede de aquel sabio, Evemero, que hacia 300 antes de Jesucristo explicaba las deidades suponiéndolas antiguos hombres, que se distinguieron en vida por sus personales calidades. En una u otra forma, este método aparece siempre en toda época de «ilustración». Evemerismo es interpretar el infierno como conciencia del mal, el diablo como apetito placentero del mal y Dios como la hermosura de la naturaleza. También es evemerismo el hecho de que en las lápidas atenienses de 400 sea invocada la diosa Demos, en vez de la diosa Athene—lo que, por otra parte, se aproxima mucho a la diosa Razón de los jacobinos—; y también el hecho de que Sócrates hable de su demonio y otros pensadores de esta época digan Νοῦς—razón—en vez de Zeus. Confucio dice «cielo» en vez de Chang-ti, es decir, que no cree más que en leyes naturales. Acto inaudito de evemerismo fué la «recopilación» y «ordenación» de los escritos canónicos de China por los confucianos; esta ordenación fué, en realidad, la destrucción de casi todas las viejas obras religiosas y la falsificación racionalista de lo que no fué destruído. Si hubiera sido posible, los racionalistas del siglo XVIII habrían hecho otro tanto con los restos del goticismo (1). Confucio pertenece completamente al siglo XVIII de China. Laotsé, que le desprecia, se halla en medio del taoísmo, movimiento que fué manifestando sucesivamente rasgos protestantes, puritanos y

(1) Algunos califas, como Al-Maimum (813-33) y los últimos Omeyas, hubieran admitido algo semejante en el Islam. Había entonces en Bagdad un club en el que cristianos, judíos, muslimes y ateos discutían, y en el que estaba prohibido apelar a la Biblia o al Corán.

pietistas; y ambos filósofos acaban por extender un sentido práctico del mundo sobre un fondo de concepción mecanicista del universo. La palabra *tao* ha ido cambiando de significación constantemente en el curso de la época posterior china, y esos cambios acontecen en el sentido mecanicista; como igualmente le sucede a la palabra *logos* en la Antigüedad desde Heráclito a Posidonio y a la palabra «fuerza» desde Galileo hasta el presente. Lo que antes fué mito y culto de gran estilo llámase, en esa religión de los hombres cultivados, *naturaleza* y *virtud*. Pero la naturaleza es un mecanismo racional y la *virtud es saber*. Sobre esto tienen una misma opinión Confucio, Buda, Sócrates y Rousseau. Poco valor daba Confucio a la oración y a las consideraciones sobre la vida tras la muerte, y ninguno a las revelaciones. Quien se ocupa mucho de sacrificios y de cultos es irracional y poco educado. Gotamo Buda y su contemporáneo Mahavira, fundador del jainismo, procedentes ambos de las ciudades del bajo Ganges, al este del territorio en que se desarrolló la cultura vieja bramánica, no admitían, como es sabido, ni el concepto de Dios ni los mitos y los cultos. Poco más puede afirmarse sobre la verdadera doctrina de Buda. Todo aparece sumergido en los matices de la posterior religión felah, que lleva su nombre. Pero uno de los pensamientos indudablemente auténticos sobre el «origen por causas» es la derivación del dolor como consecuencia del «no saber», esto es, las «cuatro nobles verdades». Todo esto es racionalismo auténtico. Nirvana es, para él, una pura disolución espiritual y corresponde enteramente a la autarquía y eudaimonía de los estoicos. Es el estado de la conciencia inteligente, cuando no está presente la existencia..

Para los hombres cultos de estas épocas es el sabio el gran ideal. El sabio vuelve a la naturaleza; se recluye en Ferney o en Ermenonville, en los jardines áticos o en las selvas de la India; es ésta la manera espiritual de pertenecer a la gran urbe. El sabio es el hombre del justo medio. Su ascetismo consiste en un mesurado menosprecio del mundo, en pro de la meditación. La sabiduría del «ilustrado» no perturbará nunca

la comodidad. La moral, sobre el fondo del gran mito, fué siempre un sacrificio, un culto que llegaba al más riguroso ascetismo, a la muerte. La virtud, sobre el fondo de la sabiduría, es una especie de goce íntimo, un egoísmo refinado, perespiritualizado; y así, el moralista que vive allende la religión auténtica se torna filisteo. Buda, Confucio, Rousseau son archifilisteos, pese a la sublimidad de sus pensamientos. Nada puede borrar la pedantería de la sapiencia socrática sobre la vida.

A ésta, que pudiéramos llamar escolástica del sano entendimiento, corresponde con íntima necesidad una mística racionalista de los hombres cultos. La «ilustración» de Occidente tiene su origen en Inglaterra; es el resultado del puritanismo: de Locke parte todo el racionalismo del continente. Contra él, sobre todo, se alzan en Alemania los pietistas (desde 1700 las comunidades de los hermanos moravios, Spener y Francke, en Württemberg Oetinger) y en Inglaterra los metodistas (1738, Wesley, «inspirado» por los moravios). Es otra vez la diferencia de Lutero y Calvino la que reaparece, cuando vemos que éstos se organizan pronto en movimiento mundial, mientras que aquéllos se pierden en conventículos centro-europeos. El pietismo del Islam se encuentra en el *sufismo*, que no es de origen pérsico, sino general arameo, y que en el siglo VIII se extiende desde Siria por todo el mundo árabe. Pietistas o metodistas son los legos indios que, poco antes de Buda, enseñaban que la salvación del ciclo vital *(sansara)* se alcanza sumergiéndose en la igualdad de Brama y Atman; también lo son Leotsé y sus partidarios, e igualmente, pese a su racionalismo, los cínicos mendicantes y predicadores ambulantes, los educadores estoicos, directores de conciencia y confesores del helenismo primero (1). Son posibles exaltaciones que pueden llegar hasta la visión racionalista, cuyo ejemplo clásico es Swedenborg, y que, entre los estoicos y los sufís, produjo todo un mundo de fantasía religiosa y prepara la

(1) GERCKE-NORDEN, *Einl. in die Altertumwiss.* [*Introducción a la arqueología*], II, pág. 210.

transformación del budismo en Mahayana. El desenvolvimiento del budismo y taoísmo en su sentido originario es muy semejante a la del metodismo en América; y no es casual el hecho de que ambos hayan llegado a pleno florecimiento en el Ganges inferior y al sur del Jangtsékiang, esto es, en las jóvenes comarcas de emigración de ambas culturas.

20.

Dos siglos después del puritanismo la concepción mecánica del universo llega a su cúspide. Es la verdadera religión de la época. Aun quien hoy está convencido de ser religioso en el viejo sentido de «creer en Dios», se engaña acerca del mundo en que su conciencia se refleja. Las verdades religiosas son, para su intelección, siempre verdades mecánicas y, por lo general, es sólo la costumbre de las palabras la que envuelve en matices místicos la naturaleza vista científicamente. Cultura es siempre idéntica a energía morfogenética religiosa. Toda gran cultura comienza con un poderoso tema que resuena primero en el campo sin ciudades, que luego recibe un desarrollo polifónico en las ciudades, con sus artes y sus pensamientos, y que termina en las urbes cosmopolitas en un «finale» materialista. Pero aun los últimos acordes conservan firmemente la tonalidad del conjunto. Hay un materialismo chino, otro indio, otro antiguo, otro árabe, otro occidental, y cada uno de éstos no es sino la muchedumbre mítica de las figuras de antaño, pero concebidas en sentido mecánico, prescindiendo de todo lo que sea vida e intuición.

Yang Dchu ha pensado hasta su término consecuente el racionalismo confuciano en este sentido. El sistema de Lokayata prosigue el desprecio del mundo, desposeído de alma—que es común a Gotamo Buda, a Mahavira y a los demás pietistas de su tiempo—, lo mismo que ese desprecio prosigue el ateísmo de la doctrina Sankia. Sócrates es tanto el heredero de los sofistas como el abuelo de los predicadores ambulantes cínicos y del

escepticismo pirroniano. Siempre la superioridad del espíritu urbano y cosmopolita, que ha acabado definitivamente con lo irracional, y que mira con desprecio a toda conciencia que aun conoce y admite misterios. Los hombres góticos, a cada paso, temblaban espantados ante lo insondable, que se les aparecía imponente en las verdades de la doctrina. Pero aun el católico de nuestros días siente la doctrina como un sistema en que todos los arcanos del universo están resueltos. El milagro le aparece como, por decirlo así, un fenómeno físico de orden superior; y un obispo inglés cree en la posibilidad de reducir a un solo sistema natural la energía eléctrica y la fuerza de la oración. Es la fe limitada a la fuerza y a la materia, aun cuando se usen las palabras Dios y mundo o providencia y humanidad.

El materialismo fáustico, en sentido riguroso, forma por sí un conjunto cerrado, en el que la concepción técnica del universo ha alcanzado su pleno desarrollo. Descubrir el mundo entero como un sistema dinámico exacto, matemático, experimental hasta en sus últimas causas y encerrarlo en números, de manera que el hombre pueda dominarlo: he aquí la diferencia que hay entre este retorno a la naturaleza y cualquier otro. Saber es virtud—creían Confucio, Buda y Sócrates. Saber es poder—cree la civilización europeoamericana; y sólo en ella tiene esta creencia sentido. Este retorno a la naturaleza significa la exclusión de todas las potencias que se hallan interpuestas entre la inteligencia práctica y la naturaleza. Dondequiera se ha contentado el materialismo con fijar intuitiva o conceptualmente unidades simples al parecer, cuyo juego causal lo explica todo sin dejar residuo alguno de misterio; y lo sobrenatural queda reducido a ignorancia. Pero el gran mito intelectual de la energía y la masa es al mismo tiempo una gigantesca *hipótesis de trabajo.* Dibuja el cuadro de la naturaleza de tal manera que resulta posible *utilizarlo.* Lo que al sino se refiera queda mecanizado bajo el nombre de evolución, desenvolvimiento, progreso e incluído en el centro del sistema; la voluntad es un proceso albuminoide, y todas estas doctrinas, llámense monis-

mo, darwinismo, positivismo, se encumbran así hasta una moral finalista, tan clara para el negociante americano y el político inglés como para el filisteo del progreso en Alemania; moral que en el fondo no es sino una caricatura intelectual de la justificación por la fe.

El materialismo no estaría completo sin la necesidad de libertarse en algunas ocasiones de la tensión espiritual, incidiendo en místicas contemplaciones, practicando cierto culto, para gustar, en íntima liberación, el encanto de lo irracional, de lo extraño, de lo raro y, si es preciso, de lo absurdo. Todavía percibimos claramente en la época de Meng Tsé, por ejemplo (372-289), y de las primeras comunidades budistas ciertos rasgos que, con idéntica significación, aparecen también en el helenismo. Hacia 312, en Alejandría, algunos sabios poetas por el estilo de Calímaco, inventaron el culto de Serapis y lo envolvieron en una leyenda refinadamente dispuesta. El culto de Isis en la Roma republicana no debe confundirse en modo alguno con el posterior culto de la época imperial y con la religión egipcia de Isis. Estas últimas eran religiones serias. Aquél era solamente un pasatiempo religioso de la buena sociedad; dió ocasión unas veces a la burla pública, otras veces a escándalos y medidas prohibitivas; entre 59 y 48 fué el templo cerrado cuatro veces por orden superior. La astrología caldea fué por entonces una *moda*, bien distinta de la antigua fe en los oráculos y de la fe mágica en el poder de la hora. Todo eso era «distensión»; unos y otros se engañaban a sí mismos y a los demás. Añádanse los innumerables charlatanes y profetas falsos que recorrían las ciudades y, con sus pláticas ampulosas, intentaban persuadir a los semicultos de que anunciaban una renovación religiosa. En el mundo europeoamericano de hoy tenemos también el ocultismo, la teosofía, la «Christian Science» americana, el mendaz budismo de salón, la industria religiosa que, más en Alemania aún que en Inglaterra, se mezcla en cultos y comunidades con las emociones góticas, antiguas y taoístas. Dondequiera es el juego de los mitos en que nadie cree y el gusto de ciertos cultos con que se pretende llenar el

vacío interior. La creencia verdadera sigue siendo la creencia en los átomos y en los números; pero esta creencia necesita la abracadabra culta para ser tolerable a la larga. El materialismo es mísero, mezquino, pero honrado y sincero. El juego con la religión es mísero, mezquino, pero insincero. Mas el hecho de que sea posible demuestra ya la existencia de un nuevo y auténtico anhelo, que se anuncia sordamente en la conciencia civilizada y acabará al fin por salir a plena luz.

Lo que sigue es lo que yo llamo *segunda religiosidad.* Aparece en todas las civilizaciones tan pronto como éstas, conseguido su pleno desarrollo, entran lentamente en el estado inhistórico, para el cual los siglos ya nada significan. De aquí se sigue que el mundo occidental está aún lejos de ese estado; fáltanle todavía muchas generaciones para llegar a él. La segunda religiosidad es el necesario «pendant» del cesarismo, definitiva constitución *política* de las civilizaciones posteriores. El cesarismo aparece en la Antigüedad con Augusto; en China, con Chi-Hoang-Ti. A estos dos fenómenos les falta la fuerza originaria creadora de la cultura joven. La grandeza del cesarismo chino consiste en la profunda religiosidad que llena toda la consciencia vigilante—Herodoto dijo que los egipcios eran los hombres más piadosos del mundo, e idéntica impresión producen China, la India y el Islam en el europeo occidental de hoy—. La grandeza del cesarismo romano consiste en la desenfrenada potencia de los más inauditos hechos. Pero las creaciones de aquella religiosidad no son primarias, no son originarias; como tampoco lo son las formas del Imperio romano. Nada es edificado; no se desenvuelve idea alguna. Parece como si una niebla cubriese la tierra y las viejas formas comenzasen por desdibujarse para reaparecer con mayor claridad de nuevo. La segunda religiosidad contiene el mismo fondo que la primera, la auténtica y juvenil; pero vivido y expresado de otra manera. Primero se evapora el racionalismo; luego reaparecen las figuras de las épocas primarias; por último, restáurase el mundo todo de la religión primitiva, que hubo de retroceder ante las grandes formas de la fe primera y ahora

reaparece poderoso en un sincretismo popular que nunca falta en este estadio en ninguna cultura.

La «ilustración» arranca siempre de un optimismo ilimitado, de una fe extremada en el entendimiento, que siempre alienta en el tipo del hombre de la gran urbe; pero pronto se cambia en escepticismo absoluto. La vigilia soberana, que se separa de la naturaleza viviente y del campo por un murallón circundante de actividades humanas, no reconoce, no admite nada fuera de su propia clara inteligencia. Esa consciencia vigilante ejercita su crítica sobre el mundo representado, abstraído, de la experiencia sensible diaria, y la ejercita tenaz hasta llegar a lo último, a lo más fino, a la forma de la forma, a sí misma, es decir, a nada. Con esto quedan agotadas las posibilidades de la física como intelección crítica del mundo y despunta de nuevo el hambre metafísica. Pero la segunda religiosidad no se origina en las distracciones religiosas de los círculos cultivados y ahitos de literatura; no se origina en el espíritu. Trátase más bien de una fe ingenua de las masas, fe imperceptible y espontánea en alguna constitución mítica de la realidad, fe para la cual las demostraciones comienzan a ser juegos de palabras míseros y aburridos, fe que al mismo tiempo se manifiesta en el afán cordial de responder al mito humildemente con un culto. Y las formas de ambas cosas no pueden ni ser previstas ni ser elegidas a capricho. Surgen espontáneas, y aun estamos lejos de ellas (1). Pero las opiniones de Comte y Spencer, el materialismo, el monismo y darwinismo, que en el siglo XIX apasionaron a los mejores espíritus, se han convertido hoy ya en filosofías provincianas.

La filosofía antigua había agotado ya sus bases hacia 250 antes de Jesucristo. El «saber», a partir de este momento, no representa ya un acervo continuamente depurado y aumentado,

(1) Si algo existe hoy ya que permita sospechar esas formas—que evidentemente retroceden hacia ciertos elementos del cristianismo gótico—, no es ciertamente el gusto literario por las especulaciones indias y chinas posteriores, sino, por ejemplo, el Adventismo y otras sectas por el estilo.



sino la fe en él, la fe convertida en hábito y conservando fuerza persuasiva merced a los viejos métodos habituales. En la época de Sócrates era el racionalismo la religión de los cultos. Por encima estaba la filosofía científica; por debajo la «superstición» de las masas. Pero ahora la filosofía se desarrolla como religiosidad espiritual, y el sincretismo de las masas se orienta en el sentido de una religiosidad palpable, de igual tendencia. La fe en los mitos y la piedad penetran hacia arriba, no hacia abajo. La filosofía tiene mucho que aceptar y poco que dar. El estoicismo había partido del materialismo de los sofistas y cínicos y había explicado alegóricamente toda la mitología. Pero ya Cleantes († 232) compone la oración a Zeus (1), una de las más hermosas obras de la segunda religiosidad antigua. En la época de Sila existía un estoicismo totalmente religioso en las clases superiores y una fe popular sincretística que reunía cultos frigios, sirios, egipcios e innumerables misterios antiguos, casi olvidados entonces. Esto corresponde exactamente al desarrollo de la sabiduría «ilustrada» de Buda, que se convierte en el Hinayana de los sabios y el Mahayana de la multitud; corresponde igualmente a la relación entre el confucionismo doctrinal y el taoísmo, que muy pronto llegó a ser el vaso o recipiente del sincretismo chino.

En la época del «positivista» Meng-Tsé (372-289) comienza de pronto un poderoso movimiento de alquimia, astrología y ocultismo. Hace tiempo que se debate la cuestión famosa de si ese movimiento representa la aparición de algo nuevo o es la reaparición del viejo sentido mitológico chino. La respuesta nos la da una mirada al helenismo. El sincretismo aparece «en épocas correspondientes» de la Antigüedad, de la India, de la China, del Islam popular. Dondequiera, ese sincretismo se adhiere a las doctrinas racionalistas—estoicismo, Laotsé, Buda—y las impregna de toda clase de motivos aldeanos, primigenios y exóticos. El sincretismo antiguo (que debe distinguirse cuidadosamente del sincretismo de la pseudomorfosis

(1) Véase Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, pág. 537.

mágica posterior) (1) buscó motivos—desde 200 antes de Jesucristo—en el orfismo, en Egipto, en Siria; el sincretismo chino introdujo hacia 67 de Jesucristo el budismo indio en la forma popular del Mahayana, y en este movimiento los escritos sagrados eran considerados como hechizos y las figuras de Buda como fetiches tanto más poderosos cuanto que eran extranjeros. La doctrina primitiva de Laotsé desaparece rápidamente. A principios de la época Han (hacia 200 antes de Jesucristo) los enjambres de *Sen* se convierten de ideas morales en seres buenos. Reaparecen los dioses del viento, de las nubes, del trueno, de la lluvia. Implántanse muchos cultos para expulsar a los espíritus malos con ayuda de los dioses. Por entonces surgió—y seguramente procede de un concepto fundamental de la filosofía preconfuciana—el mito de Panku, el principio originario de donde viene la serie de los emperadores míticos. Es bien sabido que el concepto de *logos* tomó una orientación semejante (2).

La doctrina científica de Buda y su práctica de la vida habían nacido de cansancio cósmico y asco intelectual, y no guardaban la menor relación con los temas religiosos. Pues bien; ya a principios de la «época imperial» india, hacia 250 antes de Jesucristo, se había convertido Buda en un dios sedente, y en lugar de la teoría del Nirvana, inteligible sólo para los sabios, aparecen doctrinas palpables del cielo, el infierno y la salvación, doctrinas que acaso en parte procedan del extranjero, esto es, de la apocalipsis persa. Ya en tiempos de Asoka había dieciocho sectas budistas. La fe en la salvación que alienta en el Mahayana encontró su primer predicador en el poeta y sabio Asvagoscha (hacia 50 antes de Jesucristo). Nagandchuna (hacia 150 de Jesucristo) la llevó a su perfección. Pero junto

(1) Véase pág. 285 y s. del t. III.
(2) El *Lü-chi Tchun-tsiu*, de Lü-pu-wei (+ 237 a. J. C., en la época augustana de China), es el primer monumento del sincretismo, cuya condensación es la obra ritual Li-ki, que surge durante la época Han. Véase B. SCHINDLER, *Das Priestertum im alten China* [*El sacerdocio en la antigua China*], I, pág. 93.

a esto, la gran masa de los mitos indios primitivos volvió a aparecer de nuevo. La religión de Visnú y la de Siva estaban ya claramente formadas hacia 300 antes de Jesucristo, y ello en forma sincretística; de suerte que las leyendas de Krisna y de Rama fueron trasladadas a Visnú. Igual espectáculo nos ofrece el nuevo Imperio egipcio, donde el Amon de Tebas constituye el centro de un sincretismo poderoso. Otro tanto sucede en el mundo árabe de la época abbassida, donde la religión popular, con sus representaciones de anteinfierno, infierno, juicio cósmico, la kaaba celeste, el logos-Mahoma, las hadas, los santos y los fantasmas hace retroceder el primitivo Islam a segundo término (1).

En estas épocas existen aún algunos espíritus elevados, como el maestro de Nerón, Séneca; como Psellos el filósofo, educador de príncipes y político de la Bizancio cesárea (2); como el estoico Marco Aurelio y el budista Asoka, ambos Césares (3), y, finalmente, como el faraón Amenofis IV, cuyo profundo ensayo fué considerado herético y anulado por los poderosos sacerdotes de Amon, peligro que seguramente amenazó también a Asoka por parte de los bramanes.

Pero justamente el cesarismo, tanto en el Imperio chino como en el romano, dió vida a un culto del emperador que vino a sintetizar el sincretismo. Es absurdo pensar que la veneración china hacia el emperador vivo haya sido un fragmento de la vieja religión. En todo el transcurso de la cultura china no hubo emperadores. Los jefes de los Estados se llamaban *Wang*, reyes, y Meng-Tsé escribía, unos cien años antes de la victoria definitiva del Augusto chino, esta frase que tiene todo

---

(1) M. HORTEN, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam* [*El mundo religioso del pueblo en el Islam actual*], 1917.

(2) 1018-78. Véase Dieterich, *Byzantinische Charakterköpfe* [*Figuras bizantinas*], 1909, pág. 63.

(3) Los dos, al llegar a la senectud, después de largas y duras guerras, sumergiéronse en una religiosidad dulce y cansada, aunque alejados de toda confesión determinada. Asoka no fué budista dogmático, aunque comprendió y protegió estas corrientes. (HILLEBRANDT, *Altindien* [*La India antigua*], pág. 143.)

el sentido de nuestro siglo XIX: «El pueblo es lo más importante en el país; luego vienen los dioses útiles del suelo y del trigo; lo menos importante es el jefe.» La mitología de los emperadores primitivos fué, sin duda alguna, reducida a una forma política y social ética por Confucio y su época, que pensaban con intenciones racionalistas; luego el primer César tomó de dicho mito el título y el culto. La elevación de ciertos hombres a la categoría de dioses es el retorno a la época primitiva, en que los dioses se hicieron héroes, como sucedió con esos emperadores primitivos y con los héroes homéricos. Es éste un rasgo distintivo común a casi todas las religiones de este segundo estadio. Confucio mismo fué convertido en dios en 57 después de Jesucristo, con un culto oficial. Buda era dios ya hacía tiempo. Al Ghazali (hacia 1050), que ayudó a perfeccionar la «segunda religiosidad» del mundo islámico, se ha convertido para la fe popular en un ente divino, uno de los más venerados santos y auxiliadores. En la antigüedad las escuelas filosóficas tributaban culto a Platón y a Epicuro; la genealogía de Alejandro, descendiente de Hércules, y la de César, descendiente de Venus, conduce claramente al culto del *divus*, en el cual resurgen antiquísimas representaciones y cultos órficos, como en el culto chino de Hoang-Ti reaparecen trozos de la vieja mitología china.

Con estos dos cultos imperiales comienzan ya los ensayos de reducir la segunda religiosidad a organizaciones fijas que pueden llamarse comunidades, sectas, órdenes, iglesias, pero que siempre son rígidas repeticiones de las formas vivas de los tiempos primeros y que están con éstas en la misma relación que las castas con las clases.

Ya había algo de esto en la reforma de Augusto, con su artificial resurrección de cultos viejos, muertos hacía tiempo, como los usos de los hermanos Arvales. Pero ya las religiones helenísticas de los misterios, y aun el culto de Mithra, por cuanto hay en él de irreductible a la religiosidad mágica, son comunidades de esa especie, cuyo ulterior desarrollo quedó interrumpido por la caída del mundo antiguo. A estas forma-

ciones corresponden el Estado teocrático fundado en el siglo XI por los reyes-sacerdotes de Tebas y las iglesias taoístas de la época Han, sobre todo la fundada por Tchang Lu, que en 184 después de Jesucristo provocó la sublevación terrible de los turbantes amarillos—que recuerda las sublevaciones religiosas en las provincias del Imperio romano—, devastando amplias comarcas y provocando la caída de la dinastía Han (1). Y estas iglesias ascéticas del taoísmo, con su rigidez y salvaje mitología, encuentran una correspondencia perfecta en los Estados de frailes en el mundo bizantino, como el convento de Studion y la liga de conventos del Athos, fundada en 1100, y que producen la impresión más budista posible.

Por último, de esta segunda religiosidad salen las *religiones felahs,* en las cuales desaparece la oposición entre la piedad urbana y la piedad campesina, como igualmente la diferencia entre la cultura primitiva y la cultura superior. El concepto de pueblo felah (2) nos indica claramente lo que esto significa. La religión ha dejado de ser histórica. Antaño los decenios significaban épocas; ahora los siglos no significan ya nada. Los altibajos de mutaciones superficiales demuestran tan sólo que la forma interior está definitivamente acabada. ¿Qué importa ya que en 1200, en China, surja una degeneración de la teoría política confuciana, el Dchufucianismo? ¿Qué importan su fecha de aparición, sus éxitos o fracasos? ¿Qué importa ya que en la India el budismo, transformado desde hacía mucho tiempo en politeísmo popular, desaparezca ante el neobramanismo, cuyo gran teólogo Sankara vivió hacia 800, ni que éste, a su vez, se transforme, finalmente, en la doctrina hinduísta de Brama, Visnú y Siva? Siempre existe, sin duda, un pequeño número de hombres espirituales, superiores, absolutamente «preparados», como los bramanes de India, los mandarines de China y los sacerdotes de Egipto, que tanto maravillaban a Herodoto. Pero la religión felah, en sí misma, es integra-

(1) De Groot, *Universismus,* 1918, pág. 134.
(2) Véase t. III, pág. 239 y s.

mente primitiva, como los cultos animales de Egipto en la Dinastía 23, como la religión china, hecha de budismo, taoísmo y confucianismo, como el Islam del Oriente actual y acaso también como la religión de los aztecas, que halló Cortés, religión que debía distanciarse mucho de la religión maya, impregnada de espíritu.

21.

Religión felah es también el judaísmo desde Yehuda ben Halevi, quien, como su maestro islamita Al Ghazali, considera la filosofía científica con absoluto escepticismo y la pone—en el «Kuzari» (1140)—al servicio de la teología dogmática. Esta actitud corresponde enteramente al tránsito del viejo al nuevo estoicismo de la época imperial, como igualmente a la extinción de la especulación china, bajo la dinastía occidental Han. Pero aun es más característico Moisés Maimónides, quien, hacia 1175, recopiló todo el material didáctico del judaísmo, como algo ya fijo y rígido, y lo expuso en una gran obra por el estilo del Li-ki chino, sin tener en cuenta en lo más mínimo el sentido particular que cada cosa pudiera o no tener (1). Ni en esta ni en ninguna otra época constituye el judaísmo algo único en la historia religiosa; aunque lo parece, si se le considera desde la situación creada por la cultura occidental. E igualmente sucede que el nombre judío significa de continuo cosas distintas, sin que quienes lo llevan noten este constante cambio, hecho que tampoco es único, sino que se repite paso a paso entre los persas.

En su «época merovingia» (hacia 500-0) estos dos pueblos se desarrollan, convirtiéndose las ligas de tribus en naciones de estilo mágico, sin territorio, sin unidad de procedencia y ya entonces acomodadas al modo de vivir llamado «ghetto»,

---

(1) Véase FROMER, *Der Talmud*, pág. 217. La «vaca roja» y el ritual de la unción de los reyes judíos son tratados con igual serenidad que las más importantes determinaciones del derecho privado.

que ha seguido inalterado hasta los parsis de Bombay y los judíos de Brooklyn.

En su época primera (0-500) este *consensus* sin comarca se extiende desde España hasta Chantung. Es esta la época caballeresca de los judíos, la época de florecimiento «gótico» en la energía religiosa. La apocalíptica posterior, la Mischna y el cristianismo primitivo, que no se separó hasta Trajano y Adriano, son creaciones de esta nación. Es bien sabido que los judíos eran entonces labradores, artesanos, habitantes de pequeñas ciudades. Los grandes negocios de dinero estaban en manos de los egipcios, los griegos, los romanos, esto es, de los «antiguos».

Hacia 500 empieza la época del «barroco» judío, que suele presentarse—con harta parcialidad—al espectador occidental en el brillante período español. El *consensus* judío, como el pérsico, el islámico y el bizantino, adquiere una conciencia ciudadana, urbana y domina desde entonces las formas de la economía y de la ciencia en las ciudades. Tarragona, Toledo y Granada son principalmente grandes ciudades judías. Los judíos constituyen una parte esencial de la sociedad distinguida entre los moros. La nobleza gótica de las cruzadas admira y quiere imitar sus formas acabadas, su *esprit*, su caballerosidad. La diplomacia, la estrategia, la administración de los Estados moros es inimaginable sin la aristocracia judía, que, no le cedía en nada, por cuanto a la raza se refiere, a la aristocracia islámica. Así como antaño en Arabia existió una poesía amorosa judía, así también existe ahora una elevada literatura y una ciencia «ilustrada». Cuando Alfonso X de Castilla, hacia 1250, mandó componer una nueva obra astronómica, bajo la dirección del rabino Isaac ben Said Hassan, por sabios judíos, islámicos y cristianos (1), esta labor fué producto no del pensamiento fáustico, sino del mágico. Hasta Nicolás Cusano no se alteró la relación. Pero en España y Marruecos vivía sólo

(1) STRUNZ, *Gesch. der Naturwiss. im Mittelalter* [*Historia de la ciencia natural en la Edad media*], pág. 89.

una pequeña parte del *consensus* judío, y éste no tenía sólo un sentido mundano, sino sobre todo espiritual. Hubo también en él un movimiento puritano que rechazaba el Talmud y quería volver a la pura Tora. La comunidad de los Carios surgió, tras algunos precursores, en el norte de Siria hacia 760, justo en el sitio donde un siglo antes habían aparecido los pauliquianos, cristianos iconoclastas, y algo después el sufismo islámico, tres direcciones mágicas cuya afinidad interior no desconocerá nadie. Los carios fueron combatidos por la ortodoxia y por la «ilustración», como siempre son combatidos los puritanos en cualquier cultura. Los escritos de los rabinos contra aquel movimiento aparecen desde Córdoba y Fez hasta el sur de Arabia y la Persia. Pero por entonces apareció también un producto del «sufismo judío» que en cierto sentido recuerda a Swedenborg; es la obra capital de la mística racionalista, el libro de Jezirah, cuyas representaciones cabalísticas fundamentales se hallan en contacto con el simbolismo bizantino de las imágenes y con la hechicería—contemporánea—del «cristianismo griego de segundo orden», así como con la religión popular del Islam.

Hacia el recodo del milenio, el azar crea una situación completamente nueva. La parte occidental del *consensus* judío se encuentra de pronto en la esfera de la joven cultura occidental. Los judíos, como los parsis, los bizantinos y los muslimes, habíanse hecho hombres civilizados y de gran urbe. El mundo romano-germánico vivía en el campo sin ciudades; casi no se habían formado aún en torno a los conventos y mercados establecimientos duraderos, que por muchas generaciones habían de carecer aún de alma propia. Los unos eran ya casi felahs; los otros casi todavía primitivos. El judío no comprendía la interioridad gótica, el castillo, la catedral; el cristiano no comprendía la inteligencia superior, casi cínica, el «pensamiento del dinero», ya constituído. Unos y otros se odiaban y despreciaban, no tanto por conciencia de una diferencia racial como más bien porque ambos se hallaban en distintas fases de desarrollo. El *consensus* judío construyó sus

ghettos urbanos—proletarios—en los manchones y ciudades campesinas. La callejuela judía está mil años por delante de la ciudad gótica. Exactamente como, en la época de Jesús, las ciudades romanas yacían entre las aldehuelas, junto al lago de Genezaret.

Pero estas naciones jóvenes hallábanse además unidas firmemente con el suelo y la idea de la patria; en cambio, el *consensus* sin patria, cuya conexión era para sus miembros no un fin, no una organización, sino un instinto inconsciente, metafísico, expresión del inmediato sentir mágico, había de aparecer ante los occidentales jóvenes como algo inquietante y por completo incomprensible. Por entònces nació la leyenda del judío errante. Ya era mucho que un fraile escocés cayera en un convento lombardo; llevaba consigo su fuerte sentimiento de la patria. Pero si un rabino de Maguncia—donde hacia 1000 se encontraba la escuela más importante del Talmud en Occidente—o de Salerno se trasladaba al Cairo, a Basra, estaba en todo ghetto como en su casa. En este mudo nexo residía la idea de la nación mágica (1); era a la vez Estado, Iglesia y pueblo, como antaño el helenismo, el persismo, el Islam. Pero esto no lo sabía nadie en Occidente. Spinoza y Uriel Acosta fueron condenados en un verdadero proceso de alta traición y expulsados de ese *Estado,* que tenía su propio derecho, su vida pública, desconocida para los cristianos, y que consideraba el mundo circundante de los pueblos, en donde vivía, como una especie de tierra extranjera. Este hecho contiene un profundo sentido que los pueblos circundantes, los que hospitalizaban en su seno a los judíos, no podían comprender. El más importante pensador de los Chassidas orientales, Senior Salman, fué entregado, en 1799, por los rabinos del partido enemigo, al gobierno de Petersburgo, como si éste fuese un Estado extranjero.

Los judíos de la comarca europea occidental habían perdido por completo la relación con la tierra, relación que aun

(1) Véase t. III, pág. 247.

existía en la España árabe. Ya no hay labradores. El más mínimo ghetto es siempre un pedazo de gran ciudad, por mísero que sea. Y sus habitantes, como los de la anquilosada India y China, se dividen en castas—los rabinos son los bramanes y mandarines del ghetto—y la masa vive con una inteligencia civilizada, fría, superior, y un sentido implacable del negocio. Pero este aspecto no significa tampoco un fenómeno único, sino para quien considera la historia desde puntos de vista estrechos. *Todas las naciones mágicas* se encuentran en ese estadio desde las cruzadas. Los parsis poseen en la India exactamente la misma fuerza económica y comercial que los judíos en el mundo europeoamericano y que los armenios y griegos en el sureste de Europa. El fenómeno se repite siempre que una civilización vieja penetra y convive con Estados más jóvenes: así los chinos en California—que son el objeto verdadero del «antisemitismo» americano occidental—y en Java y Singapur; así los mercaderes indios en Africa meridional; así *también el romano en el mundo arábigo primitivo,* donde la situación era justamente inversa. Los «judíos» de aquella época eran los romanos, y en el odio apocalíptico de los arameos contra los romanos hay algo que se parece mucho al antisemitismo de los europeos occidentales. Verdadero pogromo fué el que aconteció en el año 88, cuando a un gesto de Mitrídates fueron en un día asesinados 100.000 negociantes romanos por la amargada población de Asia Menor.

A estas oposiciones se añade la de la raza, que va convirtiéndose de desprecio en odio, a medida que la cultura occidental se va acercando a la civilización y, por tanto, va siendo menor la «diferencia de edad» que se expresa en la actitud vital y en el predominio de la inteligencia; pero nada tiene que ver con esos necios nombres de ario y semita, sacados de la lingüística. Los persas y armenios—arios—no se distinguen para nosotros de los judíos, y ya en la Europa del Sur y en los Balkanes apenas se encuentra diferencia física entre judíos y cristianos. La nación judía, como todas las naciones de la cultura arábiga, es el resultado de una enorme misión, predica-

ción y propaganda, y hasta después de las Cruzadas ha cambiado constantemente por conversiones y separaciones en masa (1). Una parte de los judíos orientales coincide físicamente con los cristianos del Cáucaso; otra, con los tártaros de la Rusia meridional; gran parte de los judíos occidentales coincide físicamente con los moros del norte africano. Trátase más bien de la oposición entre el *ideal racial del goticismo primitivo*—que actuó en el sentido de cierta crianza y educación (2)—y el tipo del judío sefardí, que se formó en los ghettos de Occidente y también por crianza psicológica, bajo muy duras circunstancias exteriores, indudablemente por influjo activo de la comarca y de los pueblos circundantes y en defensa metafísica contra éstos, sobre todo desde que esta parte de la nación judía, perdido el idioma árabe, quedó convertida en un mundo aparte. Este sentimiento de una profunda diferenciación aparece en ambas partes con tanta mayor violencia cuanto que el individuo tiene más raza. La falta de raza en los hombres espirituales, filósofos, doctrinarios, utopistas, es la causa de que éstos no comprendan el odio profundo, metafísico en que el ritmo discorde de dos corrientes vitales aparece cual intolerable disonancia. Este odio puede llegar incluso a ser trágico, y ha dominado en la cultura india la oposición entre el indio de raza y el sudra. Durante el período gótico este odio fué profundamente religioso y se enderezó contra el *consensus* como religión. Sólo a comienzos de la civilización occidental hase convertido en materialista y se orienta contra el aspecto espiritual y negociante, que ahora de pronto puede ser objeto de comparación.

Pero lo que más ha contribuído a separar y agriar ambos enemigos ha sido un hecho, poco comprendido y apreciado en toda su tragedia. El hombre occidental, desde los emperadores sajones hasta hoy, ha vivido la historia en el sentido más eminente de esta palabra y la ha vivido con una conciencia no

(1) Véase t. III, pág. 246 y ss. y pág. 369 y ss.
(2) Véase t. III, pág. 180 y ss.

igualada en ninguna otra cultura. En cambio, el *consensus* judío ha cesado por completo de tener historia (1). Sus problemas estaban ya resueltos; su forma intensa estaba acabada y había llegado a ser inmutable. Para los judíos, como para el Islam, para la Iglesia griega y los parsis, ya los siglos no tenían importancia; y por eso el que está íntimamente unido al *consensus* no puede comprender la pasión con que los hombres fáusticos viven las decisiones de su historia, de su sino, encerradas en pocos años; por ejemplo, al principio de las Cruzadas, durante la Reforma, en la Revolución francesa, en las guerras de liberación, en todos los momentos culminantes en la existencia de los pueblos. Todas estas cosas, para el judío, quedan muy remotas, a unas treinta generaciones de distancia. La historia de gran estilo fluye en torno del judío; las épocas suceden a las épocas; el hombre cambia de siglo en siglo, mientras que en el ghetto todo es inmovilidad, así como en el alma de quienes lo habitan. Pero aun en el caso de que el judío se considere como perteneciente al pueblo que le hospeda y tome parte en su destino, como ha sucedido en muchos países en 1914, sin embargo, no siente en realidad ese destino como el *suyo* propio, sino que toma partido por él, lo juzga como espectador interesado, sin comprender precisamente el último sentido de aquello por lo que se lucha. En la guerra de los Treinta Años hubo un general judío—está enterrado en el viejo cementerio judío de Praga—. Mas ¿qué significaban para ese hombre los pensamientos de Lutero y de Loyola? ¿Qué entendían de las Cruzadas los bizantinos, próximos parientes de los judíos? Esto pertenece a las necesidades trágicas de la historia superior, que consiste en las vidas de culturas particulares, y muchas veces se ha repetido. Los romanos, que eran ya un pueblo viejo, no hubieran podido comprender lo que para los judíos significaba el proceso de Jesús y la sublevación del Bar-Kochba. Y el mundo europeoamericano ha demostrado su incapacidad de comprender lo que pasaba en esas revoluciones

(1) Véase t. III, pág. 75.

felahs de Turquía (1908) y de China (1911). Imposibilitado para percibir el pensamiento y la vida interna y, por tanto, las ideas de Estado y soberanía dominantes en aquellas comarcas—en una el Kalifa y en la otra el Tien Tse—no ha podido juzgar el curso de los acontecimientos ni, por tanto, preverlos. El hombre de una cultura ajena puede ser espectador y, por lo tanto, historiador descriptivo del pasado; pero no puede ser nunca político, es decir, hombre que siente venir el futuro. Si no posee la fuerza material para actuar en la forma de su propia cultura, despreciando la de la cultura ajena o desviándola, como pudieron hacer los romanos en Oriente y Disraeli en Inglaterra, queda impotente y desorientado ante los acontecimientos. El romano y el griego proyectaban siempre las condiciones vitales de su *polis* en los sucesos ajenos; el europeo moderno ve los sinos ajenos a través de las ideas de constitución, parlamento, democracia, aunque la aplicación de tales representaciones a otras culturas es, en realidad, un absurdo ridículo. Y el individuo del *consensus* judío sigue la historia del presente—que no es sino la historia de la civilización fáustica extendida sobre todos los mares y continentes—con el sentimiento radical del hombre mágico, aunque esté plenamente convencido del carácter occidental de su pensamiento.

Puesto que todo *consensus* mágico es extraño a una patria geográfica, el judío contempla involuntariamente en todas las luchas por las ideas *fáusticas* de patria, idioma materno, dinastía, monarquía, constitución, una recaída de las formas que le son íntimamente extrañas y, por tanto, molestas y absurdas, en otras más conformes con su naturaleza. La palabra internacional que le entusiasma, evoca en él la esencia del *consensus* sin tierra y sin límites, ya se trate de socialismo, pacifismo o capitalismo. Si para la democracia europeoamericana las luchas constitucionales y las revoluciones significan un desarrollo hacia el ideal civilizado, para él estas luchas son —sin que se dé cuenta de ello— la descomposición de todo eso que es diferente de su propia naturaleza. Aun en el caso de que la fuerza del *consensus* esté quebrajada en su alma y la

vida del pueblo huésped le haya atraído hasta le punto de infundirle verdadero patriotismo, siempre, sin embargo, será su partido el que tenga fines más comparables con la *esencia de la nación mágica*. Por eso el judío es en Alemania demócrata y en Inglaterra—como los parsis en la India—imperialista. Es el mismo malentendido que cometen los europeos al considerar como afines, esto es, «constitucionales», a los jóvenes turcos y a los chinos reformistas. El hombre que íntimamente pertenece a una comunicad, afirma siempre, en el fondo, aun allí donde destruye; el que le es íntimamente ajeno, niega, aun allí donde aspira a edificar. Es inimaginable la cantidad de cosas que la cultura occidental ha aniquilado al introducir reformas en las comarcas lejanas donde asentó su poderío. E igualmente el judaísmo aniquila dondequiera que pone su planta. Y el sentimiento de la irremediable necesidad de esta mutua mala inteligencia produce ese terrible odio, arraigado en la sangre, ese odio que se fija en caracteres simbólicos, como la raza, la actitud vital, la vocación, el idioma. Y ambas partes, cuando surge esta situación de choque, llegan a destruirse en arranques sangrientos (1).

Esto es cierto, sobre todo para la religiosidad del mundo fáustico, que se siente amenazada en su centro mismo, odiada, comida por una metafísica extranjera. ¡Qué no ha pasado por nuestra conciencia desde las reformas de Hugo de Cluny, San Bernardo, el concilio lateranense de 1215, luego Lutero, Calvino y el puritanismo, hasta la época de la «ilustración»! En cambio, para la religión judía ya no había historia hacía tiempo. Dentro del *consensus* europeo occidental, José Caro volvió a reunir en 1565, en el Schulchan Aruch, una vez más la misma materia que antaño Maimónides. Igual pudo haberlo hecho en 1400, o hacerlo en 1800, o no hacerlo en absoluto. En la

(1) Entre ellos, además de la orden dada por Mitrídates, pueden contarse la matanza de Chipre (t. III, pág. 281), la sublevación de los cipayos en la India, la de los boxers en China, y la irritación bolchevique de los judíos, de los letones y demás pueblos extranjeros contra la Rusia zarista.

rigidez del Islam actual y del cristianismo bizantino, desde las Cruzadas, como también del chinismo posterior y del egipticismo, todo permanece inmutable, todo formulario e igual; las abstenciones de alimentos, los signos en los vestidos, las filacteras, la casuística talmúdica, se practican desde hace siglos sin el menor cambio en Bombay, sobre el Vendidad, y en el Cairo, sobre el Corán. E igualmente la mística judía — puro sufismo — ha seguido siendo siempre la misma desde las Cruzadas, como la islámica y, en los últimos siglos, ha producido aún tres santos en el sentido que este vocablo tiene para el sufismo oriental. Para reconocerlos como tales santos en dicho sentido es preciso poder atravesar con la mirada el enjambre de las formas mentales de Occidente. *Spinoza,* con su pensamiento de la substancia en vez de las fuerzas, con su dualismo mágico puede compararse a los últimos retoños de la filosofía islámica, como Murtada y Schirazi. Utiliza el mismo lenguaje conceptual que el barroco occidental, en donde vive; y se sumerge en las representaciones del barroco tan perfectamente que llega a ilusionarse a sí mismo; pero la ascendencia de Maimónides y Avicena y el método talmúdico *more geométrico* permanecen intactos de todo contagio con lo que andaba por la superficie de su alma. En *Baalchem,* fundador de la secta de los Chassidas, nacido en 1698 en Wolinia, apareció un auténtico Mesías, que, adoctrinando y haciendo milagros, peregrinó por el mundo de los ghettos polacos. No puede comparársele sino con el cristianismo primitivo (1). Este movimiento, nacido de corrientes antiquísimas de la mística cabalística, conmovió a la mayor parte de los judíos orientales y representa, sin duda, algo grande en la historia religiosa de la cultura árabe. Sin embargo, transcurrió en medio de una humanidad completamente heterogénea, sin que ésta apenas tuviese noticia de él. La pacífica lucha de Baalchem contra los fariseos talmúdicos de entonces y en pro de Dios interior al mundo; su figura, semejante a la de

(1) P. LEVERTOFF, *Die religiöse Denkweise der Chassidim* [*El pensamiento religioso de los chassidas*], 1918, págs. 128 y ss. Véase también M. BUBER, *Die Legende des Baalchem,* 1907.

Cristo; la abundante leyenda, que pronto cuajó en torno a su persona y a las personas de sus discípulos, todo esto es de puro espíritu mágico y tan extraño, en el fondo, para nosotros, hombres de Occidente, como pueda serlo el cristianismo primitivo. Los pensamientos de los libros chassidas, así como su rito, son punto menos que incomprensibles para el no judío. Con la excitación de la piedad, unos caen en éxtasis; otros comienzan a bailar, como los derviches del Islam (1). La doctrina primitiva de Baalchem fué desarrollada por uno de los apóstoles en el sentido del zaddikismo y también esta creencia en los santos (zaddiks) enviados unos tras otros por Dios para traer la salvación a los hombres, que se les aproximan, recuerda el mahdismo islámico, y más aún la doctrina chiita de los Imames, en quienes se alberga la «luz del profeta». Discípulo de Baalchem fué Salomón Maimón, que ha dejado una extraña autobiografía. Maimón se pasó de Baalchem a Kant, cuyo pensamiento abstracto ha ejercido siempre una enorme atracción sobre los espíritus talmúdicos. El tercero es Otto *Weininger*, cuyo dualismo moral representa una concepción puramente mágica, y cuya muerte, en una lucha del alma — lucha de tipo mágico — entre el bien y el mal, constituye uno de los más sublimes instantes de la religiosidad posterior (2). Los rusos pueden sentir algo parecido; pero ni el hombre antiguo ni el hombre fáustico son capaces de ello.

Con la «ilustración» del siglo XVIII, la cultura occidental se hace urbana e intelectual, y, por tanto, accesible de pronto a la inteligencia del *consensus*. Y esta submersión en una época que, para la corriente vital del judaísmo sefardí (hace tiempo cumplida y acabada), pertenece a un pasado remoto, aunque puede despertar en ella un sentimiento afín, por *cuanto tiene de crítico y negativo*, ha tenido fatales consecuencias seductoras. El *consensus*, ya históricamente concluso e incapaz de evolución orgánica, ha sido mezclado al gran movimiento de los

(1) LEVERTOFF, pág. 136.
(2) O. WEININGER, *Taschenbuch* [*Cuaderno*], 1919; sobre todo, páginas 19 y ss.

pueblos occidentales; se ha sentido conmovido, atraído; pero en el fondo era esta atracción una descomposición y envenenamiento. Porque para el espíritu fáustico la «ilustración» significaba un paso adelante en el camino de la vida propia; un paso sobre ruinas, sin duda, pero en el fondo una afirmación. En cambio, para el judaísmo era una destrucción nada más; era la descomposición de algo ajeno al alma judía, de algo que el judío no logró nunca comprender. Muchas veces ofrécese entonces el espectáculo que suelen dar también el parsi en la India, el chino y el japonés en un medio cristiano y el americano moderno en China: cínica intelectualidad y riguroso ateísmo frente a la religión ajena, y en cambio adhesión obstinada a los usos felahs de la religión propia. Hay socialistas judíos que, en lo exterior y con sincero convencimiento, combaten toda especie de religión y en casa observan cuidadosamente los preceptos alimenticios y el ritual de las filacteras. Pero más frecuente es la ruptura íntima total con el *consensus*, por cuanto éste significa un nexo de fe, espectáculo éste semejante al de aquellos estudiantes indios que recibieron educación universitaria con Locke y Mill y que luego despreciaban con idéntico cinismo las convicciones indias y las occidentales, acabando por caer víctimas ellos mismos de su interior aniquilamiento. Desde la época napoleónica, el viejo *consensus* civilizado se ha mezclado con la «sociedad» occidental, recién ingresada en la civilización y con la superioridad de la vejez ha puesto en práctica los métodos científicos y económicos del Occidente. Lo mismo ha hecho pocas generaciones después la inteligencia japonesa, también muy antigua y aun quizá con mayor éxito. Otro ejemplo de esto mismo nos lo dan los cartagineses, retoños de la civilización babilónica, que fueron atraídos por el período etruscodórico de la cultura antigua, y, finalmente, se entregaron al helenismo (1). Los cartagineses estaban ya hechos y acabados en el sentido religioso y artístico;

(1) Sus barcos eran en la época romana más bien griegos que fenicios; su ciudad estaba organizada como una *polis*, y entre las personas cultas, como Aníbal, el idioma griego estaba muy extendido.

y por lo mismo fueron tan superiores a griegos y romanos en los negocios y por ello también odiados sin límites.

No porque las metafísicas de ambas culturas se hayan aproximado — esto es imposible —, sino porque la metafísica en una y otra no representa ya papel ninguno, para las altas capas de la intelectualidad desarraigada, es por lo que esa nación mágica está en peligro de desaparecer con su ghetto y su religión. Ha perdido toda especie de nexo interior y sólo queda como un tacto de codos en cuestiones prácticas. Pero ya disminuye la ventaja que el viejo pensamiento comercial de esta nación mágica poseía; ya casi no existe en comparación con el americano, con lo cual desaparece el último medio fuerte de mantener en pie el *consensus*. En el momento en que los métodos civilizados de las urbes europeas y americanas hayan llegado a plena madurez habrá cumplido sus destinos el judaísmo, en el mundo occidental al menos — el mundo ruso constituye un problema aparte.

El Islam tiene un *suelo* bajo sus plantas. Puede decirse que ha incorporado a su seno los *consensus* pérsicos, judíos, nestorianos y monofisitas. El resto de la nación bizantina, los griegos actuales, viven también en tierra propia. El resto de los parsis de la India vive dentro de las formas rígidas de una civilización aún más antigua, aún más felah, lo que le asegura su persistencia. Pero la parte europeoamericana del *consensus* judío, que ha atraído a sí las demás partes y las ha adherido a su destino, ha caído en el movimiento de una civilización joven. Carece de toda relación con una tierra madre, tras varios siglos de vida encerrada en los ghettos. Esta es la causa de que se halle en descomposición inminente. Pero este sino no le acontece en la cultura fáustica, sino en la cultura mágica.

CAPITULO CUARTO

EL ESTADO

A

EL PROBLEMA DE LAS CLASES: NOBLEZA Y CLASE SACERDOTAL

1 (1).

Inescrutable arcano de esas fluctuaciones cósmicas, que llamamos vida, es su separación en dos sexos. Ya en las corrientes de la existencia del mundo vegetal, adheridas al suelo, hay una tendencia a la separación, como muestra el símbolo del florecimiento: algo que *es* la existencia misma y algo que la conserva. Los animales son libres, pequeños mundos dentro del mundo mayor; son elementos cósmicos que, cerrados en forma de microcosmos, quedan contrapuestos al macrocosmos. Y aquí se exalta la dualidad de las direcciones hacia dos seres, el masculino y el femenino, con mayor resolución conforme se adelanta en el transcurso de la historia animal.

Lo femenino está más próximo al elemento cósmico, más hondamente adherido a la tierra, más inmediatamente incorporado a los grandes ciclos de la naturaleza. Lo masculino es más libre, más animal, más movedizo, y en el percibir y comprender, más despierto, más tenso.

El hombre *vive* el sino y *concibe* la causalidad, la lógica de lo producido según causa y efecto. Pero la mujer *es* sino, *es* tiempo, *es* la lógica orgánica del devenir mismo. Por eso eternamente le permanece ajeno el principio causal. Siempre que

(1) Véase t. III, pág. 11, y nota a la pág. 11.

el hombre ha intentado hacer palpable el sino, siempre ha recibido la impresión de algo femenino: *moiré*, las parcas, las nornas. El Dios máximo no es el sino mismo, sino un dios que representa o domina el sino — como el hombre a la mujer. La mujer en las épocas primitivas es también la vidente, no porque conozca el futuro, sino porque *es* futuro. El sacerdote interpreta tan sólo. La mujer es el oráculo. El tiempo mismo habla en ella.

El hombre *hace* la historia; la mujer *es* la historia. De manera misteriosa descúbrese aquí un doble sentido del acontecer viviente: es una corriente cósmica y es también la sucesión de los microcosmos mismos que aquella corriente acoge en sí, protege y conserva. Esta «segunda» historia es la propiamente masculina, la historia política y social, historia más consciente, más libre, más movida. Arraiga profundamente en los comienzos del mundo animal y recibe su máxima forma, simbólica y universal-histórica, en los ciclos vitales de las culturas superiores. Femenina es aquella «primera» historia, la historia eterna, materna, vegetal—la planta misma tiene siempre algo de femenino —, la *historia sin cultura de las generaciones sucesivas,* que no cambia, que fluye uniforme y suavemente por la existencia de todas las especies animales y humanas, por todas las culturas particulares, de breve vida. Si miramos hacia atrás, nos aparece idéntica con la vida misma. También esa historia tiene sus luchas y sus tragedias. La mujer gana su victoria en el lecho de la parturienta. Entre los aztecas, los romanos de la cultura mejicana, la parturienta era saludada como valiente guerrero, y la que moría dando a luz era sepultada con las mismas fórmulas que el héroe caído en la batalla. La eterna política de la mujer es la conquista del hombre, mediante la cual puede ser madre de hijos, puede ser historia, puede ser sino y futuro. La profunda prudencia, la astucia guerrera de la mujer se endereza siempre al padre de su hijo. Pero el padre, que con la gravedad de su esencia pertenece a la otra historia, quiere tener a *su* hijo como heredero, como sujeto y sustento de su sangre y de su tradición histórica.

En el hombre y la mujer pelean las *dos clases de historia* por alcanzar el predominio. La mujer es enteramente lo que es, y su experiencia del hombre y de los hijos la refiere siempre sólo a sí misma, a su propia determinación. Pero en la esencia del varón hay siempre cierto dualismo. Es esto, y también aquello otro, cosa que la mujer no comprende ni admite, y percibe este dualismo como violencia y robo de lo que para ella es lo más sagrado. He aquí la secreta guerra de los sexos, guerra eterna, que existe desde que hay sexos, guerra silenciosa, amarga, sin cuartel, sin merced. Hay en ella política, batallas, ligas, contratos y traiciones. Los sentimientos raciales de odio y amor, que se originan ambos en los hontanares del anhelo cósmico, en el sentimiento primordial de la dirección, dominan entre los sexos con más dureza aún que en la otra historia, entre hombre y hombre. Hay una lírica amorosa y una lírica guerrera, danzas amorosas y danzas de armas, y hay dos clases de tragedia: Otelo y Macbeth. Pero no hay nada en el mundo político que llegue a los abismos de la venganza de Clitemnestra y de Krimhilda.

Por eso la mujer desprecia la otra historia, la política del hombre, que ella no comprende, y de la que sólo sabe que le roba los hijos. ¿Qué significa para ella una victoria que anula mil partos? La historia del hombre sacrifica la de la mujer, y existe el héroe femenino que lleva orgulloso los hijos al sacrificio—Catalina Sforza, en Imola—. Sin embargo, la eterna política recóndita de la mujer, política que se retrotrae hasta los principios del mundo animal, consiste en apartar de aquélla al hombre para sumergirlo en su propia política vegetal de la perpetuación sexual, esto es, para sumergirlo en sí misma. Y, sin embargo, todo en la otra historia sucede en el fondo para proteger y conservar esta historia eterna del engendrar y del morir. Las expresiones para decir esto son muy varias: luchar por los hogares, por la mujer y los hijos, por la prole, la raza, el pueblo, el futuro. La lucha entre hombre y hombre acontece siempre por la sangre, por la mujer. *Por la mujer, que es el tiempo, es por lo que existe la historia de los Estados.*

La mujer de raza lo siente, aunque no lo sepa. Ella es el sino; ella representa el sino. Comienza todo con la lucha entre los hombres que quieren poseerla — Helena, la tragedia de Carmen, Catalina II, Napoleón y Desirée Clary que Bernadotte al fin arrastró al lado enemigo —, lucha que llena ya la historia de especies enteras animales. Termina con el poderío supremo de la mujer, como madre, esposa, amada, sobre el destino de imperios — Halgerda en la leyenda del Nial; Brunilda, la reina de los francos; Marozia, que da la sede pontificia a los hombres de su elección —. El hombre asciende en *su* historia hasta tener en su mano el futuro de un país — pero entonces llega una mujer y le obliga a arrodillarse. Ya pueden entonces arruinarse los pueblos y los Estados; ella, la mujer, ha vencido en *su* historia. La ambición política que alienta en una mujer de raza no tiene, en el fondo, otro propósito (1).

La palabra historia posee, pues, un sentido doble y sagrado. Es historia cósmica o historia política. *Es* la existencia o *protege* la existencia. Hay dos clases de sino, dos clases de guerras, dos clases de tragedias: las *públicas y las privadas*. Nada, nadie es capaz de eliminar del mundo esta oposición. Desde un principio está fundada en la esencia misma del microcosmos animal, que es a la vez algo cósmico. Aparece en todas las situaciones importantes, en la figura de un conflicto entre deberes, conflicto que sólo existe para el hombre, no para la mujer; y en el transcurso de las culturas superiores, lejos de ser vencida, es continuamente profundizada. Existe una vida pública y una vida privada, un derecho público y un derecho privado, un culto común y un culto doméstico. La existencia como *clase social* es la existencia «en forma» para la historia pública; pero como *tribu*, la existencia fluye y constituye la historia

(1) Sólo la mujer sin raza, la que no puede o no quiere tener hijos, la que ya no *es* historia, podría *hacer* la historia de los hombres, imitarla. Por otra parte, hay un profundo sentido en la designación de «viejas mujeres» con que se califican a veces, por sus convicciones antipolíticas, los pensadores, doctrinarios y místicos del humanitarismo. Quieren imitar la otra política, la de las mujeres, aunque no pueden.

privada. Es la vieja diferencia que hacían los germanos entre el «lado de la espada» y el «lado del huso». Este doble sentido del tiempo encuentra su expresión suprema en las dos ideas del *Estado* y de la *familia*.

La articulación de la familia es, en materia viva, lo mismo que la figura de la casa es en materia muerta (1). Cuando se transforma la estructura y sentido de la existencia familiar el plano de la casa varía. A la «antigua» manera de vivir corresponde la familia agnada de estilo antiguo, que en los derechos varios de las ciudades helénicas está aún más vigorosamente expresada que en el derecho romano, más joven (2). La familia se halla establecida sobre el hecho presente, sobre el aquí y ahora euclidianos, lo mismo que la *polis* es concebida como la suma de los cuerpos presentes. Por lo tanto, el parentesco de sangre no es para ella ni necesario ni suficiente; el parentesco de sangre termina donde acaban los límites de la *patria potestas*, de la «casa». La madre, con sus hijos carnales, *no* es parienta agnada, si se la considera en sí misma; sólo por cuanto se somete a la *patria potestas* del marido es la madre hermana agnada de sus hijos (3). En cambio, al *consensus* corresponde la familia mágica, la familia cognada — en hebreo, *mischpacha* —, que está representada por la consanguinidad paterna y materna y que posee un «espíritu», es un «consensus» en pequeño, pero sin determinado jefe (4). Caracteriza muy bien la extinción del alma antigua y el desarrollo del alma mágica el hecho de que el derecho «romano» de la época imperial pase poco a poco de la agnación a la cognación. Algunas

(1) Véase t. III, pág. 171 y ss.

(2) MITTEIS, *Reichsrecht und Volksrecht* [*Derecho imperial y derecho popular*], 1891, pág. 63.

(3) SOHM, *Institutionen*, 1911, pág. 614.

(4) Sobre este principio descansa el concepto de dinastía en el mundo árabe—Omegas, Comnenos, Sassanidas—, concepto difícil para nosotros. Cuando un usurpador ha conquistado el trono despósase con algún miembro femenino de la comunidad consanguínea, y continúa de este modo la dinastía. No hay, en principio, la menor idea de una sucesión regular. Véase J. WELLHAUSEN, *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit* [*Comunidad sin superioridad*], 1900.

Novelas de Justiniano (118, 127) establecen nuevas reglas para el derecho de herencia, a consecuencia de la victoria de la idea mágica de la familia.

Por la otra parte, contemplamos masas de individuos que pasan y perecen, *haciendo* la historia. Cuanto más puro, más hondo, más fuerte, más evidente es el ritmo común de esas generaciones sucesivas, tanto más sangre y raza atesoran. Sobre la infinidad de todas ellas, destácanse unidades animadas, enjambres que se sienten conjuntos en idéntica pulsación de la existencia; no son comunidades espirituales como las órdenes, los gremios, las escuelas científicas, unidas en iguales verdades, sino lazos de sangre en medio del combate de la vida.

Son corrientes de vida que—para emplear un término deportivo muy profundo—se hallan «en forma». En forma está una cuadra de caballos de carrera cuando, seguros en sus articulaciones, saltan los potros con fino empuje las vallas y se mueven en igual ritmo sobre la llanura. En forma están los luchadores, los esgrimidores, los futbolistas cuando obran las mayores audacias con naturalidad y ligereza. En forma está una época del arte cuando ha convertido la tradición en naturaleza, como el contrapunto para Bach. En forma se halla un ejército como el de Napoleón en Austerliz o como el de Moltke en Sedán. Todo cuanto se ha llevado a cabo en la historia universal, no sólo en las guerras, sino también en esa continuación de la guerra con medios espirituales, que llamamos política; toda diplomacia triunfante, toda táctica y estrategia, no sólo de los Estados, sino también de las clases y partidos, todo proviene de unidades vivientes que se hallaban «en forma».

La palabra que expresa la educación racial es la palabra *crianza*, a diferencia de la instrucción, que sirve de fundamento a las comunidades conscientes por identidad de lo aprendido o creído. Para la instrucción hay libros; para la crianza, hace falta el ritmo constante y armonía del contorno en que el sujeto vive, sintiéndolo, compenetrándose con él; he aquí la educación del claustro y la educación de los pajes en el gótico.

Todas las buenas formas de una sociedad, todo ceremonial, es el ritmo sensible, visible de una especie de existencia. Para dominarlo hay que *tener* ese ritmo y tacto. Por eso las mujeres, más instintivas y próximas al elemento cósmico, se acostumbran más pronto que los hombres a las formas de un nuevo ambiente. Mujeres nacidas en esferas bajas se mueven al cabo de un par de años con perfecta seguridad en un mundo distinguido. Pero igualmente descienden con la misma rapidez. El hombre cambia menos, porque está más despierto. El proletario nunca llega a ser perfecto aristócrata; el aristócrata nunca se convierte del todo en proletario. Los hijos son los que ya poseen el ritmo del nuevo ambiente.

Cuanto más profunda es la forma, tanto más rigurosa y distante. Al que no pertenece a ella le parecerá esclavitud. Pero el que la posee, la domina con perfecta libertad y ligereza. El príncipe de Ligne era, como Mozart, señor y no esclavo de la forma. Otro tanto puede decirse de todo aristócrata nativo, de todo político y general.

Por eso hay en todas las culturas superiores una *clase aldeana*, que es raza pura y en cierto modo naturaleza, y una *sociedad* que pretende estar «en forma», grupos de clase, sin duda, más artificiales y efímeros. Pero la historia de esas clases es historia *universal en potencia superior*. Comparada con ellas, la clase aldeana aparece sin historia. Toda la historia de gran estilo, con sus seis milenios, se ha realizado en los ciclos vitales de las culturas superiores, porque estas culturas mismas tienen su centro creador en *clases*, que se someten a una crianza, en clases que han sido criadas hasta la perfección. Una cultura es un alma que se expresa en formas simbólicas; pero estas formas son vivientes y evolucionan, incluso las del arte, cuya conciencia adquirimos abstrayéndolas de la *historia* artística; estas formas residen en la existencia potenciada de individuos y círculos, en eso que acabamos de llamar «estar en forma» y que representa la cultura precisamente por esa altitud de la forma misma.

Es esto un rasgo grandioso y único dentro del mundo orgá-

nico. Es el único punto en donde el hombre se alza sobre los poderes de la naturaleza y se torna creador. El hombre, considerado como raza, es aun creación de la naturaleza, es *criado* por la naturaleza. Pero considerado como clase, el hombre se cría a sí mismo, lo mismo que cría las nobles razas de plantas y animales en su derredor. Esto, precisamente, es cultura en el último y supremo sentido. Cultura y clase son conceptos equivalentes; nacen y perecen como unidad. La crianza de vinos selectos, de flores y frutas selectas, la crianza de caballos pura sangre, es cultura, y en el mismo sentido exactamente surge la cultura humana selecta, como expresión de una existencia que se ha puesto a sí misma «en forma».

Precisamente por eso existe en cada cultura un fuerte sentimiento para discernir quién pertenece a ella y quién no. El concepto antiguo del bárbaro, el concepto arábigo del infiel—el amhaarez o giaur—, el concepto índico del sudra, por muy diferentemente que sean pensados, no expresan, ante todo, odio ni desprecio, sino que establecen una diferenciación en el ritmo de la existencia, diferenciación que traza un límite infranqueable en todas las cosas profundas. Este hecho claro e inequívoco ha sido obscurecido por el concepto índico de la «cuarta clase», que, en realidad, como hoy sabemos, no ha existido nunca (1). El código de Manu, con sus famosos preceptos sobre el trato del sudra, procede del estado felah, ya desenvuelto en India, y sin referirse a la realidad jurídica existente, ni aun siquiera a la posible, diseña con su oposición el ideal orgulloso de los bramanes; no muy distinto hubo de ser, sin duda, el concepto del vulgar trabajador en la filosofía antigua posterior. Esto nos ha inducido a malentender la casta, como fenómeno específicamente indio, y a adoptar una opinión errónea sobre la actitud del hombre antiguo frente al trabajo.

Trátase, en todo caso, del resto o residuo que no entra en

(1) R. Fick, *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit* [*La división social en la India del nordeste en la época de Buda*], 1897, pág. 201; K. Hillebrandt, *Alt-Indien* [*La India antigua*], 1899, pág. 82.



línea de cuenta para la vida íntima de la cultura y su simbolismo; trátase de los elementos de que prescinde, desde luego, toda clasificación significativa, algo así como lo que en la actual Asia oriental se llama *outcast*. En el concepto gótico del *corpus christianum* queda expresamente dicho que el *consensus* judío no pertenece a él. Dentro de la cultura arábiga, en el círculo de la nación judía, persa, cristiana y, sobre todo, islámica, el infiel es solamente tolerado y, por lo demás, queda despreciativamente atenido a su propia administración y justicia. En la Antigüedad son «*outcast*» no sólo los bárbaros, sino en cierto sentido también los esclavos; pero, sobre todo, los restos de la población aborigen, como los penestes en Tesalia y los ilotas en Esparta, cuyo trato por sus señores nos hace recordar la actitud de los normandos en la Inglaterra anglosajona y la de los caballeros germánicos en el Oriente eslavo. En el código de Manu aparecen como nombres de la clase sudra, viejos nombres de pueblos que pertenecen al «distrito colonial» del Ganges inferior, entre ellos Magadha—según lo cual podrían haber sido sudras Buda y el César Asoka, cuyo abuelo, Chandragupta, procedía de origen humildísimo—; otros son nombres de oficios, lo que nos recuerda que también en Occidente y en otros sitios ciertos oficios eran «*outcast*», como los mendigos—¡que en Homero forman una clase!—, los herreros, los cantores y los sin fortuna, que en época gótica eran sustentados en masa por la caridad de la Iglesia y la beneficencia de piadosos seglares.

Finalmente, la casta es una palabra de la que se ha hecho más abuso que uso. En Egipto, durante el Imperio antiguo y medio no hubo castas, como no las hubo tampoco en la India prebudista ni en China antes de la época Han. Sólo en períodos muy posteriores aparecen las castas; pero aparecen en todas las culturas. A partir de la 21 dinastía (hacia 1100), Egipto cae en manos de la casta sacerdotal tebana y de la casta guerrera libia, y el anquilosamiento va desde entonces progresando hasta la época de Herodoto, que consideró la situación de su tiempo falsamente como específica de Egipto. Nosotros cometemos el mismo error respecto a la India. *La clase y la casta se diferen-*

cian como la cultura primera se diferencia de la civilización posterior. En la formación de las clases primordiales, nobleza y sacerdocio, desenvuélvese la cultura. En las castas se expresa el estado felah definitivo. La clase es lo más vivo que existe: es la cultura en marcha, es «forma acuñada que se desenvuelve viviendo». La casta, en cambio, es lo definitivamente concluso; es el tiempo del acabamiento como absoluto pretérito.

Las grandes clases son cosa completamente distinta de los *grupos profesionales*, como obreros, empleados, artistas; estos grupos se mantienen por tradición técnica y por el espíritu de su trabajo. Pero las grandes clases son *símbolos en carne y sangre;* su ser, su apariencia, su actitud, su modo de pensar tienen un sentido simbólico. En toda cultura la clase aldeana es un puro trozo de naturaleza y de crecimiento; por tanto, una expresión *impersonal.* En cambio, la nobleza y la clase sacerdotal son el resultado de una crianza e instrucción superior; son, pues, expresión de una *cultura personal* que por la altitud de su forma excluye no sólo al bárbaro, al sudra, sino a todos los que no pertenecen a la clase, considerándolos como *restos;* la nobleza los llama «pueblo» y el sacerdote «legos». Y ese *estilo de la personalidad* es el que se petrifica en el felaquismo y se convierte en tipo de una casta que, inalterable, perdura por los siglos. Si dentro de la cultura viviente la raza y la clase se contraponen como lo impersonal y lo personal, así en las épocas felahs la *masa* y la *casta*, el coolee y el bramán o mandarín se contraponen como lo *informe* a lo *formulario.* La forma viviente se ha convertido en fórmula, con estilo, sin duda, pero con la rigidez estilizada, con el estilo petrificado de la casta; es algo de una finura suprema, penetrada de espíritu y dignidad, algo que contempla a los hombres vivientes y cambiantes de una cultura desde una altitud infinitamente superior—no tenemos idea de la altura desde la cual un mandarín o un bramán miran el pensar y el hacer europeo, ni podemos imaginar cuán profundamente debían despreciar los sacerdotes egipcios a sus visitantes, como Pitágoras y Platón—; pero es también algo que

camina inmóvil a través del tiempo, con la sublimidad bizantina de un alma que, desde hace tiempo, dejó tras de sí resueltos todos los misterios y problemas.

2.

En la época carolingia distinguíanse los siervos, los libres y los nobles. Es ésta una jerarquía primitiva fundada en los meros hechos de la vida exterior. En la época primera del goticismo dicen las ordenanzas de Freidank: «Dios ha creado tres vidas: los dependientes, los caballeros y los sacerdotes.» He aquí verdaderas diferencias de clase, en una cultura que acaba de despertar. La «espada y la estola» se oponen al arado. Aquéllas constituyen las clases, en el sentido más pretencioso, y se contraponen a todo lo demás, a lo que no es clase, a lo que, siendo un hecho, carece de sentido profundo. La distancia interior, sentida por todos, es tan fatal y poderosa que no hay intelección que no la comprenda. Asciende de las aldeas el odio; desciende de los castillos el desprecio. Ni la posesión, ni la fuerza, ni la profesión han abierto este abismo entre las «vidas». No tiene esta división fundamento lógico alguno. Es de naturaleza metafísica.

Más tarde, después de haberse formado las ciudades, aparece la *burguesía*, el «tercer estado o tercera clase». También el burgués mira ahora despreciativo hacia el campo que, en su derredor yace, romo, inmutable, soportando la historia. Frente al campesino, el burgués se siente más despierto, más libre y, por tanto, más progresivo en la vía de la cultura. También desprecia a las dos clases primarias, «hidalgos y curas», como algo que espiritualmente se halla debajo e históricamente detrás de él. Pero frente a esas dos clases humanas, el burgués, como el aldeano, es un resto, no es una clase. El labrador casi no existe en el pensamiento de los «privilegiados». El burgués existe, sí; pero como lo contrario, como el fondo sobre el cual se destacan los «privilegiados». La burguesía es aquello por

contraste con lo cual las dos clases primordiales se dan cuenta de su sentido trascendente, ajeno a todo lo práctico. Y si en todas las culturas sucede esto en la misma forma; si el curso de la historia se verifica por doquiera en estas y con estas oposiciones, de suerte que las guerras instintivas de labradores aparecen en las primaveras de las culturas, y las guerras burguesas, con bases espirituales, surgen en las épocas posteriores—por distintos que sean los simbolismos de cada cultura diferente—, entonces el sentido de este hecho deberá buscarse en los últimos fundamentos de la vida misma.

Es una *idea* la que sirve de base a las dos clases primordiales y *sólo a ellas*. Esta idea les proporciona el poderoso sentimiento de un rango, concedido por Dios, y, por tanto, substraído a toda crítica, rango que les impone el deber de respetarse a sí mismas, de tener conciencia de sí mismas y también de someterse a la más dura crianza y, en ocasiones, de afrontar la muerte. Ese rango confiere a las clases primordiales la superioridad histórica, el encanto del alma, que no presupone fuerza, pero que la crea. Los hombres que pertenecen a dichas cla se íntimamente y no sólo por el nombre, son verdaderamente algo distinto del resto; su vida, en oposición a la vida aldeana y burguesa, va sustentada en una dignidad simbólica. Su vida no es vida para ser vivida, sino para tener un sentido. En las dos clases primordiales exprésanse los dos aspectos de toda vida libre en movimiento: en una, la *existencia;* en otra, la *conciencia.*

Toda nobleza es símbolo viviente del *tiempo*. Todo sacerdocio es símbolo del *espacio*. El sino y la santa causalidad, la historia y la naturaleza, el cuando y el donde, la raza y el idioma, la vida sexual y la vida sensual, todo esto alcanza aquí su máxima expresión posible. El noble vive en un mundo de hechos; el sacerdote vive en un mundo de verdades. Aquél entiende de las cosas, éste las conoce; aquél actúa, éste piensa. El sentimiento cósmico del aristócrata es todo ritmo; el del sacerdote es todo tensión. Entre los días de Carlomagno y de Conrado II se ha formado, en la corriente de la existencia, algo que no puede ex-

plicarse, algo que es preciso sentir para comprender el nacimiento de una cultura nueva. Hacía muchísimo tiempo que había nobles y sacerdotes; pero sólo ahora, y no por mucho tiempo, existe una nobleza y una clase sacerdotal en máximo sentido y con la gravedad plena de una significación simbólica (1). El poder de este simbolismo es tan grande, que ante él retrocede cualquier otra diferencia de comarcas, pueblos e idiomas. Los sacerdotes góticos forman una gran comunidad sobre todos los países, desde Irlanda hasta Calabria. La aristocracia antigua primitiva ante Troya, y la aristocracia gótica primitiva ante Jerusalén, actúan como *una sola* gran familia. Los distritos del viejo Egipto y los Estados feudales de la primer época Chu aparecen como formas mezquinas frente a las clases, como igualmente la Borgoña y la Lorena en la época de los Staufen. El cosmopolitismo surge al comienzo y al final de cada cultura: al principio, porque la fuerza simbólica de las formas sociales es superior aun a la de las formas nacionales, y al final, porque la masa informe se sumerge bajo ellas.

Las dos clases se excluyen desde el punto de vista de la idea. La contraposición primordial de lo cósmico y lo microcósmico, contraposición que pasa por todos los seres libres con movimiento en el espacio, es la base de su doble significación. Cada una de las clases es posible y necesaria por la otra. En el mundo homérico domina un hostil silencio sobre el mundo órfico; y para éste aquél—demuéstranlo los pensadores presocráticos—es un objeto de ira y de desprecio. En la época gótica los espíritus reformadores se opusieron en entusiasmo sagrado a las naturalezas renacentistas; el Estado y la Iglesia no llegan nunca

(1) La facilidad con que en Rusia ha extinguido el bolchevismo las cuatro llamadas clases sociales de la época petrínica—nobles, comerciantes, pequeños burgueses, labradores—demuestra que estas clases eran simple imitación y práctica administrativa, pero sin simbolismo. Pues el simbolismo no se ahoga por la fuerza. Corresponden a las diferencias exteriores de rango y de fortuna en el reino franco y visigodo y en el período miceniano, como aún las entrevemos por las partes más viejas de la *Iliada*. En lo futuro han de constituirse las auténticas nobleza y sacerdocio rusos.

a un arreglo, y esta oposición culmina en la lucha entre el Imperio y el Pontificado, cumbre que sólo para el hombre fáustico era posible.

La nobleza es la *clase propiamente dicha*, conjunto de sangre y raza, corriente de existencia en la forma más perfecta imaginable. La nobleza es, precisamente por eso, una clase labradora superior. Todavía hacia 1250 era válida por todo Occidente la frase de que «quien labra de mañana, cabalga por la tarde al torneo», y era corriente la costumbre de que los caballeros se desposaran con hijas de aldeanos. El castillo, contrariamente a lo que le sucede a la iglesia, nace de la casa aldeana, pasando por la residencia campesina de los nobles, por ejemplo, en la época de los Francos. En las sagas de Islandia los cortijos son sitiados y defendidos como castillos. La nobleza y la clase labradora son vegetativas, instintivas, profundamente arraigadas en la tierra madre. Propáganse, críanse en el cuido del árbol genealógico. Comparada con éstas, la clase sacerdotal es propiamente la anti-clase, la clase de la negación, la no-raza, la independencia con respecto al suelo, la conciencia libre, intemporal, sin historia. En cada aldea, desde la Edad de piedra hasta las cumbres de la cultura, en cada estirpe aldeana se representa en pequeño la historia universal. En vez de pueblos, son familias; en vez de naciones, son cortijos; pero el sentido último de la lucha allí y aquí es el mismo: la perpetuación de la sangre, la serie de las generaciones, lo cósmico, la mujer, la fuerza. Macbeth y el rey Lear hubieran podido concebirse en forma de tragedias aldeanas; ésta es la prueba de que son tragedias auténticas. En todas las culturas aparecen la nobleza y la clase labradora en forma de *generaciones*, voz que en todos los idiomas confina con la designación de los dos sexos o géneros en que la vida se propaga, tiene historia y hace historia. Y como la mujer *es* historia, el rango interior de las estirpes aldeanas y nobiliarias se determina según el grado de raza que sus mujeres poseen, según el grado de sino que sus mujeres representan. Por eso hay un sentido profundo en el hecho de que la historia universal, cuanto más genuina y social, tanto más

incluye el torrente de la vida pública en la vida privada de algunas grandes estirpes, incorporándoselas. En esto se funda el principio dinástico; pero también el principio de la personalidad histórica. Los sinos de los Estados resultan dependientes de los sinos privados, por que pasan unas pocas personalidades, sinos que adquieren entonces dimensiones extraordinarias. La historia de Atenas en el siglo v es, en gran parte, la historia de los Alcmeónidas; la historia de Roma es la de algunas estirpes, como los Fabios o los Claudios. La historia de los Estados barrocos es, en su bosquejo, idéntica a las actuaciones de la política de los Habsburgos y de los Borbones, y sus crisis tienen la forma de matrimonios y guerras de sucesión. La historia del segundo matrimonio de Napoleón comprende el incendio de Moscú y la batalla de Leipzig. La historia del pontificado es, hasta muy entrado el siglo XVIII, la historia de algunas estirpes nobles que aspiran a la tiara para fundar un principado familiar. Y lo mismo puede decirse de los dignatarios bizantinos y de los primeros ministros ingleses, como demuestra la historia familiar de los Cecil. Y aun cabe afirmar lo propio de muchos jefes de grandes revoluciones.

Todo esto lo niega el sacerdote. Y lo niega también la filosofía, por cuanto es sacerdocio. La clase de la pura conciencia y de las eternas verdades va contra el tiempo, la raza, la generación, en cualquier sentido. El hombre, como labrador o caballero, tiende hacia la mujer, que es el sino. El hombre, como sacerdote, se aparta de la mujer. La nobleza se halla siempre en peligro de convertir la vida pública en vida privada, recluyendo la amplia corriente de la existencia al lecho de la breve corriente de sus antepasados y nietos. El sacerdote genuino no conoce—en idea—la vida privada, la estirpe, la «casa». Para el hombre de raza, la muerte sin herederos es la verdadera y terrible muerte, como vemos en las sagas de Islandia, y en el culto chino de los antepasados. El que vive en los hijos y los nietos no muere del todo. Mas para el verdadero sacerdote vale siempre el *media vita in morte sumus*. Su herencia es espiritual y rechaza el sentido de la mujer. Las formas, siempre repetidas.

de esta segunda clase son el celibato, el claustro, la lucha contra la sexualidad hasta la autocastración, el desprecio de la maternidad, que se expresa en el orgiasmo y en la prostitución sagrada y en el rebajamiento conceptual de la vida sexual, hasta la definición grosera del matrimonio por Kant (1). En toda la Antigüedad rige la ley de que en el recinto sagrado del templo, en el *temenos*, nadie puede nacer ni morir. Lo intemporal no debe tener contacto con el tiempo. Es posible que un sacerdote reconozca y santifique por sacramentos los grandes instantes de la generación y el nacimiento; pero desde luego no le es lícito vivirlos.

La nobleza *es* algo. El sacerdocio *significa* algo. Por eso el sacerdocio aparece como lo contrario de todo lo que sea sino, raza, clase. El castillo con sus estancias, sus torreones, sus murallas y sus fosos, habla de un ser, de una realidad que fluye poderosa. La catedral con sus bóvedas, sus pilares, su coro, es toda ella pura significación, es decir, ornamento. Y toda clase sacerdotal antigua se desenvuelve en el sentido de una actitud maravillosamente grave y suntuosa, en la que no hay rasgo ni figura ni acento, incluso en el vestido y el ademán, que no sea ornamento, y la vida privada, y aun la vida íntima, desaparece por inesencial. En cambio, una aristocracia madura, como la del siglo XVIII francés, nos ofrece el espectáculo de una vida perfecta. El pensamiento gótico desarrolló el *character indelebilis* partiendo de la idea del sacerdote, según la cual esta idea es indestructible y, en su dignidad, independiente por completo de la vida particular de quien la representa en el mundo como historia. Pues esta misma concepción es aplicable implícitamente a todo sacerdocio y también a toda filosofía, en el sentido de las escuelas. Si un sacerdote tiene raza, lleva la vida exterior de un aldeano, de un caballero o de un príncipe. Los papas y cardenales de la época gótica eran príncipes feudales, generales, cazadores, amantes, y hacían política de familia. Entre los

(1) Según el cual es un contrato sobre la mutua posesión de dos personas, contrato que se cumplimenta en el mutuo uso de las peculiaridades sexuales.

bramanes del «barroco» prebudista había grandes terratenientes, refinados abates, cortesanos, derrochadores, degustadores (1); pero justamente la época primitiva ha sabido diferenciar entre la idea y la persona, cosa que contradice por completo a la esencia de la nobleza. La época de la «ilustración» es la que ha juzgado al sacerdote según su vida privada, no porque tuviera esa época ojos más perspicaces, sino porque había perdido la idea.

El noble es el *hombre como historia*. El sacerdote es el *hombre como naturaleza*. La historia de gran estilo ha sido siempre expresión y resonancia de la vida de una comunidad nobiliaria, y el rango interior de los acontecimientos se determina por el ritmo en esa corriente de la existencia. Esta es la razón por la cual la batalla de Cannas significa mucho y las batallas de la época imperial romana no significan nada. El despuntar de un período primero se caracteriza regularmente por el nacimiento de una nobleza primitiva—el príncipe es considerado como *primus inter pares* y visto con desconfianza, porque una raza fuerte no necesita de un gran individuo, y este individuo incluso pondría en cuestión el valor de aquella raza, por lo cual las guerras de vasallos son la forma eminente de verificarse toda historia primitiva—, y esa nobleza primaria tiene en adelante en sus manos el sino de la cultura. Aquí la existencia llega a estar «en forma», con una fuerza morfogenética silenciosa y por ende tanto más enérgica; aquí el ritmo se introduce en la sangre y se afirma *para todo el porvenir*. Pues lo que para toda época primitiva significa esa ascensión creadora hacia la forma viviente, eso mismo significa para toda época posterior la *fuerza de la tradición*, esto es, la vieja y dura crianza, el ritmo seguro, de tanta energía que sobrevive a las viejas estirpes e incansablemente trae a su conjuro nuevos hombres y nuevas corrientes de existencia. No puede dudarse de que la historia toda de las épocas posteriores está ya irrevocablemente implícita en las prime-

(1) OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden* [*La doctrina de los Upanishads*], 1915, pág. 5.

ras generaciones, según su forma, su ritmo y su compás. Sus éxitos son exactamente equivalentes a la fuerza de la tradición inclusa en la sangre. Sucede en la política lo que en todo arte grande y llegado a madurez: los éxitos presuponen que la existencia se halla perfectamente «en forma», que el gran tesoro de las experiencias remotas se ha convertido en instinto, en un instinto tan inconsciente como evidente. No hay otra clase de maestría. El individuo considerable sólo es dueño del futuro y significa algo más que un caso, cuando actúa en esa forma y por esa forma o es resultado de ella; cuando es sino o tiene sino. Esto es lo que diferencia el arte necesario del arte superfluo, e igualmente *la política históricamente necesaria de la política superflua.* Por muchos que sean los hombres del pueblo—como conjunto de los sin tradición—que lleguen a la capa directora, y aun cuando sólo ellos quedaran como directores, siempre estarán sin saberlo, poseídos por el aliento inmenso de la tradición, que da forma a sus actitudes espirituales y prácticas, regula sus métodos, y no es sino el ritmo de remotísimas generaciones pretéritas.

Pero la civilización—verdadero retorno a la naturaleza—es la extinción de la nobleza, no como estirpe, que esto fuera de escasa importancia, sino como tradición viviente; es la substitución del sino rítmico por la inteligencia causal. La nobleza redúcese entonces a ser un adjetivo. Pero la historia civilizada se convierte por ello precisamente en historia superficial, orientada hacia fines dispersos y próximos, historia informe diluída en el cosmos, dependiente del azar de los grandes individuos, historia sin certidumbre interna, sin línea, sin sentido. Con el cesarismo la historia torna a un estado ahistórico, retrocede al ritmo primitivo de la época primaria, a las luchas tan interminables como insignificantes por el poder material, a esas peleas que casi identifican a los emperadores militares del siglo III—y sus «correspondientes» los 16 Estados chinos entre 265 y 420—con los sucesos que acontecen entre las fieras de un bosque.

3.

De aquí se sigue que la historia auténtica *no* es «historia de la cultura» en el sentido antipolítico que tanto aman los filósofos y doctrinarios de toda civilización incipiente—y, por lo tanto, de hoy—, sino todo lo contrario, historia de razas, historia de guerras, historia diplomática, el sino de las corrientes vitales en figura de hombre y mujer, de estirpes, pueblos, clases, Estados, que en el oleaje de los grandes hechos se defienden y se atacan unos a otros. La *política, en su sentido máximo, es vida y la vida es política.* Todo hombre, quiéralo o no, es miembro de ese acontecer militante, ya como sujeto, ya como objeto; no cabe una tercera actitud. El reino del espíritu *no* es de este mundo, sin duda; pero lo supone, como la conciencia supone la existencia. Sólo es posible como continua negación de la realidad, la cual precisamente por ser negada *existe.* La raza puede prescindir del idioma; pero ya el modo de hablar el idioma es expresión racial (1). E igualmente todo lo que acontece en la *historia* del espíritu—que existe tal historia demuéstralo la potencia de la sangre sobre la sensación y la intelección—, todas las religiones, todas las artes, todos los pensamientos, puesto que son conciencia activa en forma, son también, con todas sus evoluciones, con todo su simbolismo, con toda su pasión, expresiones de la sangre que circula por esas formas de la conciencia en generaciones sucesivas. El héroe no necesita saber nada de ese otro mundo. El héroe es vida pura. Pero el santo no puede vencer en sí la vida — para estar sólo consigo mismo — sino por medio de un riguroso ascetismo. Y la fuerza para ello necesaria es, a su vez, la vida misma. El héroe desprecia la muerte y el santo desprecia la vida. Pero frente al heroísmo de los grandes ascetas y mártires, la piedad de la mayoría es como esa de la que dice la Biblia: «Porque tú no eres ni frío ni caliente, quiero arrojarte de mi boca.»

(1) Véase t. III, pág. 178.

Por eso descubrimos que aun la grandeza religiosa supone raza, supone una vida fuerte, una vida en que hay algo que domar. Lo demás es mera filosofía.

Por eso la nobleza, en sentido histórico universal, es infinitamente más de lo que las cómodas épocas postrimeras quieren que sea. No es una suma de títulos, derechos y ceremonias, sino una posesión íntima, difícil de adquirir, difícil de conservar y que, si se entiende bien, parece digna de que se le sacrifique una vida. Una vieja estirpe no significa simplemente una serie de antepasados—todos tenemos abuelos—, sino de antepasados que, en largas series de generaciones, vivieron en las cumbres de la historia, y no sólo tuvieron, sino que fueron sino, y en cuya sangre, merced a una experiencia secular, fué criada hasta la perfección la forma del acontecer. La historia, en sentido máximo, comienza con una cultura. Por eso es capricho superficial el de los Colonna, por ejemplo, que pretendían retraer su estirpe hasta la época romana. En cambio, sí tiene sentido la opinión de los bizantinos distinguidos, que pretendían descender de Constantino, y la de los americanos actuales, que consideran nobleza el contar entre sus antepasados alguno de los emigrantes que llegaron en 1620 en el *Mayflower*. En realidad, la nobleza antigua comienza en la época de Troya, no en la de Micenas, y la nobleza occidental en la gótica, no con los francos y los godos, y la nobleza inglesa con los normandos y no con los sajones. Sólo a partir de estos momentos hay historia, y, por lo tanto, sólo a partir de ellos existe una nobleza primitiva de rango simbólico. En esa nobleza adquiere su plenitud y perfección lo que al principio fué llamado por nosotros ritmo cósmico (1). Pues todo eso que, en tiempos de madurez, llamamos tacto diplomático y social—y hay que incluir en ello la visión estratégica y comercial, la pericia del coleccionador de cosas raras, la sensación refinada del buen conocedor de hombres y, en general, todo lo que no se aprende, sino que se *tiene*, y que en los demás despierta la

(1) Véase t. III, pág. 13.

envidia impotente del incapaz—; todo lo que es forma concomitante al curso de los acontecimientos es caso particular de aquella certidumbre cósmica y como ensoñada, que se expresa visible en los giros de una bandada de pájaros y en los movimientos victoriosos de los nobles potros.

El mundo como naturaleza *rodea* al sacerdote. Y éste profundiza la imagen de la naturaleza al meditar sobre ella. Pero la nobleza vive en el mundo como historia y lo profundiza, *cambiando* su imagen. Las dos imágenes se desenvuelven en tradición magna; pero aquélla es el resultado de la *instrucción* ésta, de la *crianza*. He aquí una diferencia fundamental entre ambas clases; de donde resulta que sólo una de ellas es verdadera clase, mientras que la otra *aparece* como clase por su contraposición extrema a la primera. La crianza se extiende hasta la sangre misma y de los padres pasa a los hijos. Pero la instrucción presupone disposiciones; por eso una clase sacerdotal fuerte y auténtica es siempre una colección de talentos particulares—una comunidad de conciencias—que no tiene en cuenta el origen en el sentido racial y que, por lo tanto, niega el tiempo y la historia. ¡Afinidad intelectual y parentesco de sangre! Pensad en la diferencia que existe entre estas palabras. El sacerdocio hereditario es una contradicción. En la India védica fúndase en el hecho de que existe una segunda nobleza que confiere los derechos sacerdotales a los talentos de su seno. Pero el celibato pone en todas partes un término a esa transgresión de fronteras. El «sacerdote en el hombre» —sea éste noble o no—significa un centro de la causalidad sagrada en el espacio cósmico. La fuerza sacerdotal misma es de naturaleza causal, efecto de causas superiores y actuantes a su vez como causa. El sacerdote es el *medianero* en la extensión sin tiempo, tendida entre la conciencia del lego y los secretos más profundos. Por eso en todas las culturas el sacerdocio está determinado, en su significación, por el símbolo primario de cada cultura. El alma antigua niega el espacio; no necesita, pues, del medianero, por lo cual la clase sacerdotal antigua desapareció ya en los comienzos. El hombre fáustico se

enfronta ante el infinito y nada le protege del poder apremiante que en el infinito se encubre; por eso el sacerdocio gótico se potenció hasta culminar en la idea del Pontificado.

Son dos intuiciones del mundo, dos maneras de circular la sangre por las venas y de entretejer el pensamiento en la realidad y en la acción diaria. Y en cada cultura surgen dos morales. Cada una de ellas mira desdeñosa a la otra; son la costumbre noble y el ascetismo espiritual que se rechazan una a otra, calificándose de profana o de esclava. Ya hemos mostrado (1) cómo aquélla brota en el castillo y ésta en el claustro y la catedral; aquélla en la existencia plena, en medio del torrente de la historia, y ésta allende la vida, en pura conciencia, en medio de la naturaleza colmada de Dios. Las épocas posteriores no pueden hacerse una idea del poderío que encie. rran esas impresiones primarias. El sentimiento profano y el sentimiento espiritual de la clase se hallan en momentos ascendentes y se fabrican un *ideal moral de clase*, sólo accesible al miembro de la clase por medio de una escuela larga y rigurosa. La *gran* corriente de existencia se *siente* como unidad frente al resto, en donde la sangre corre perezosa y sin ritmo. La *gran* comunidad de conciencia se *sabe* unida frente al resto de los no iniciados. Aquélla es el batallón de los héroes; ésta es la comunión de los santos.

Siempre será el gran mérito de Nietzsche haber reconocido antes que nadie la doble esencia de toda moral (2). Sin duda, sus conceptos de moral de los señores y moral de los esclavos no expresan los hechos con entera exactitud, y el «cristianismo» queda, en su teoría, demasiado exclusivamente recluído en un solo lado. Pero en el fondo de todas sus consideraciones está clara y fuertemente impresa la idea de que *bueno y malo son distinciones de la nobleza, mientras que bueno y perverso son distinciones del sarcedocio.* Bueno y malo, conceptos totémicos de las primitivas estirpes y asociaciones varoniles, no

(1) Véase pág. 112 y s.
(2) *Allende el bien y el mal*, § 260.

designan modos de pensar o sentir, sino hombres en la totalidad de su ser viviente. Los buenos son los poderosos, los ricos, los felices. Bueno quiere decir fuerte, valiente, de noble raza, en todos los idiomas de las primeras épocas. Malos, venales, míseros, ordinarios son los impotentes, los desheredados, los infelices, los cobardes, los nimios, los hijos de nadie, como se decía en el antiguo Egipto. Bueno y perverso, en cambio, son conceptos tabú que valoran al hombre con relación a su sentir y a su entender, esto es, a sus modos de *vigilia* y de *conciencia*, a sus acciones conscientes. Infringir la costumbre de amor en el sentido racial es ordinariez. Infringir el mandamiento de la caridad es perversidad. La costumbre distinguida es el resultado inconsciente de una crianza continuada. Se aprende en el trato y no en los libros. Es ritmo sentido y no concepto. Pero la otra moral es tesis; está articulada según principio y consecuencia; es aprendible y constituye la expresión de una *convicción*.

La moral nobiliaria es enteramente histórica y reconoce como efectivas y dadas todas las diferencias de rango, todos los privilegios. El honor es siempre honor de clase. No existe honor de la humanidad entera. El duelo no le es permitido al siervo. Cada hombre, ya sea beduíno, samurai o corso, aldeano, trabajador, juez o bandido, tiene su propio concepto del honor, de la fidelidad, de la valentía, de la venganza, concepto que no tiene aplicación a ninguna otra especie de vida. Toda vida *tiene* costumbres; no cabe pensar la vida de otra forma. Ya los niños las tienen en sus juegos; saben al punto y espontáneamente lo que conviene. Nadie ha dado esas reglas, y, sin embargo, esas reglas existen. Surgen inconscientemente del «nosotros», que ha ido formándose por la uniformidad del ritmo en cada círculo. También en este sentido hállase la existencia «en forma». Toda multitud que por cualquier motivo se reúne en la calle, tiene al momento su costumbre; quien no la posee como algo evidente—no digamos le «obedece», porque es expresión harto intelectualista—es malo, ordinario y no pertenece al grupo. Las gentes incultas y los niños

disponen de una finísima sensibilidad para percibir esas discordancias. Pero los niños tienen que aprenderse también el catecismo, en donde se instruyen sobre el bien y el mal establecidos y no espontáneos ni evidentes. La costumbre no es lo que es *verdad*, sino lo que *existe*. La costumbre se desenvuelve de un germen nativo; es sentimiento, es lógica orgánica. La moral, por lo contrario, no es nunca realidad—que si no el mundo entero fuera santo—, sino eterna exigencia que pende sobre la conciencia y, en idea, sobre la conciencia de todos los hombres, sin tener en cuenta las diferencias de vida real y de historia. Por eso toda moral niega y toda costumbre afirma. En la costumbre, lo peor es estar *sin honra*. En la moral, lo mejor es estar *sin pecado*.

El concepto fundamental de toda costumbre viva es la honra. Todo lo demás, fidelidad, humildad, valentía, caballerosidad, dominio de sí mismo, resolución, está comprendido en el honor. Y el honor es cuestión de sangre, no de intelecto. No hay que reflexionar—pues al punto se cae en la deshonra. Perder la honra significa quedar aniquilado para la vida, para el tiempo, para la historia. La honra de la clase, de la familia, del hombre, de la mujer, del pueblo y de la patria; la honra del labrador, del soldado y aun del bandido: toda honra significa que la vida en una persona es algo valioso, posee rango histórico, distancia, nobleza. Pertenece al tiempo dirigido, así como el pecado pertenece al espacio intemporal. Tener honra en el cuerpo significa casi exactamente lo mismo que tener raza. Lo contrario son las naturalezas a lo Tersites, almas hechas de heces, plebeyismo que dice: «Pisotéame, pero déjame en vida.» Aceptar una ofensa, olvidar una derrota, gemir ante el enemigo—todos éstos son signos de vida inválida y superflua, y, por tanto, algo completamente distinto de la moral sacerdotal, que no se agarra a cualquier vida, por despreciable que sea, sino que prescinde de toda vida y, por lo tanto, del honor en general. Ya lo hemos dicho: todo acto moral es en el fondo un trozo de ascetismo, un matar la existencia. Por eso la moral cae fuera de la vida y del mundo histórico.

4.

Aquí hemos de anticipar algo que confiere a la historia universal, en las épocas postreras, en las grandes culturas y en la civilización incipiente, su riqueza de colorido y la hondura simbólica de los acontecimientos. Las clases primordiales—nobleza y sacerdocio—son, sin duda, la expresión *más pura* de los dos aspectos vitales; pero no la *única*. Ya muy temprano, y aun preformadas en la época primitiva, despuntan otras corrientes de existencia y otros enlaces de conciencia, en los que el simbolismo del tiempo y el espacio alcanza expresión viviente y que junto con aquellas clases primarias—nobleza y sacerdocio—constituyen la gran plenitud de eso que llamamos *división social* o *sociedad*.

La clase sacerdotal es microcósmica y animal; la nobleza es cósmica y vegetativa; de aquí su profundo nexo con la tierra. Es la nobleza una planta, hondamente arraigada en la tierra; en esto se ve una vez más su carácter de aldeanismo sublimado. Esta especie de nexo cósmico es la que produce la *idea de la propiedad*, idea completamente ajena al libre microcosmos móvil en el espacio. Propiedad es un sentimiento humano, no un concepto, y pertenece al tiempo, a la historia, al sino y no al espacio y a la causalidad. No cabe darle fundamentos lógicos, pero existe (1). El «tener» comienza con la *planta* y se prolonga en la historia del hombre superior, por cuanto tiene algo de vegetativo, de raza. Por eso la propiedad es, en su sentido eminente, siempre *propiedad del suelo* y la tendencia a convertir las ganancias en fincas y tierras es siempre señal de buen temple en el hombre. La planta *posee* el suelo en que arraiga. El suelo es su propiedad (2); la planta lo defien-

(1) Al contrario, es posible refutar la propiedad, como tantas veces ha ocurrido en la filosofía china, antigua, india y occidental. Pero refutarla no es suprimirla.

(2) Más joven y de menor fuerza simbólica es la posesión de *muebles*, como alimentos, utensilios, armas, posesión extendida en el reino animal. En cambio, el nido de un pájaro es propiedad vegetativa.

de durante toda su vida con ardimiento desesperado, contra ajenos gérmenes, contra poderosas plantas vecinas, contra la naturaleza entera. Así, el pájaro defiende su nido en donde está empollando. Las más duras luchas por la propiedad no se desenvuelven en los tiempos posteriores de las grandes culturas y entre ricos y pobres, por bienes muebles, sino aquí, en los comienzos del mundo vegetal. Quien en medio de la selva siente cómo la lucha silenciosa por el suelo hierve en torno, día y noche, sin merced, ha de temblar ante la hondura insondable de este instinto, que casi se confunde con la vida. Hay aquí peleas que duran años, guerras tenaces y duras, resistencias desesperadas del débil contra el fuerte, que duran acaso hasta que el mismo vencedor cae deshecho; hay tragedias como no se repiten sino en las humanidades primitivas, cuando una vieja estirpe de aldeanos es expulsada de la tierra, del *nido*, o cuando una familia de noble tronco queda desarraigada—en la significación exacta de la palabra—por el dinero (1). Las luchas visibles en las ciudades posteriores tienen un sentido harto distinto; porque aquí, en el comunismo de cualquier índole que sea, se trata no de la vida, sino del concepto de la propiedad como medio puramente material. La negación de la propiedad no es nunca un instinto racial, sino todo lo contrario, la protesta doctrinaria de la conciencia puramente espiritual, urbana, desarraigada, negadora del elemento vegetativo; la protesta, en suma, de los santos, de los filósofos, de los idealistas. El monje solitario y el socialista científico, llámese Moh Ti, Zenón o Marx, rechazan la propiedad por iguales motivos. Los hombres de raza la defienden por los

(1) Propiedad, en este importante sentido, como algo que crece con uno mismo, no se refiere tanto a la posesión individual como a la serie de generaciones en que la persona se halla inclusa. Esto se manifiesta con gran fuerza en toda lucha entre familias aldeanas como entre casas principescas; el señor posee el terreno en nombre de la estirpe. Así se explica el miedo a la muerte sin sucesor. *La propiedad es también un símbolo del tiempo;* por eso está en profunda conexión con el matrimonio. El matrimonio es una convivencia y mutua posesión, honda, vegetativa, entre dos seres humanos; acaba por reflejarse incluso en la creciente semejanza de los rasgos individuales.

mismos sentimientos. También aquí se contraponen hechos y verdades. La propiedad es un robo: he aquí, expresado en la forma más materialista posible, el viejo pensamiento: ¿qué le importa al hombre ganar el mundo si pierde el alma? El sacerdote renuncia a la propiedad como algo peligroso y extraño. Pero la nobleza, si renuncia a la propiedad, se anula a sí misma.

Partiendo de aquí se desenvuelve un doble sentimiento de la propiedad: *la posesión como poderío y la posesión como botín.* Ambos sentidos coexisten en el hombre originario, de raza. Todo beduíno, todo wikingo quiere ambas cosas. El héroe del mar es siempre pirata; todo guerrero aspira a poseer y, sobre todo, a poseer tierra. Un paso más, y el caballero se torna bandido y el aventurero se convierte en conquistador y rey, como el normando Rurik en Rusia y muchos piratas aqueos y etruscos en la época homérica. En toda poesía heroica encontramos, junto al fuerte y natural placer de la lucha, de la potencia, de la mujer, y junto a los estallidos desenfrenados de felicidad, de dolor, de ira y de amor, la alegría poderosa de la «posesión». Cuando Ulises desembarca en su tierra, cuenta ante todo los tesoros en el barco; y cuando en la saga de Islandia los labradores Hialmar y Elvarod ven que el otro no tiene bienes en el barco prescinden de contender: loco es quien pelea por coraje y por el honor. En la epopeya india, afanoso de lucha significa tanto como anheloso de ganado; y los griegos colonizadores del siglo x fueron ante todo piratas, como los normandos. En el mar, todo barco extranjero es, sin vacilar, buena presa. Las campañas de los caballeros de Arabia meridional y de Persia hacia 200 de Jesucristo, y las «*guerres privées*» de los barones provenzales de 1200—que no eran casi otra cosa que robos de ganado—, se desenvuelven a fines de la época feudal en la forma de grandes guerras, con el fin de conquistar tierras y hombres. Todo esto es lo que, al fin, cría la alta nobleza y la pone «en forma». Pero los sacerdotes y los filósofos lo desprecian.

Estos instintos primarios se disgregan unos de otros a medida que la cultura crece, y acaban por entrar en pugna. *La histó-*

ria de estos instintos es casi toda la historia universal. El sentimiento del poderío da por resultado la *conquista*, la *política* y el *derecho*. El sentimiento del botín produce el *comercio*, la *economía* y el *dinero*. Derecho es la propiedad del fuerte. Su derecho es el derecho de todos. El dinero es el arma más fuerte del que adquiere. Con ella se somete el mundo. La economía quiere un Estado débil y sumiso. La política exige la incorporación de la vida económica bajo la esfera del Estado: Adam Smith y Federico List, el capitalismo y el socialismo. En todas las culturas existe al principio una nobleza de guerreros y comerciantes; luego una nobleza de la tierra y del dinero, y, por último, una guerra militar y económica y una lucha ininterrumpida del dinero con el derecho.

En el otro aspecto se separan el *sacerdocio* y la *erudición*. Uno y otra no se refieren a los hechos, sino a las verdades; uno y otra pertenecen al aspecto tabú de la vida, al espacio. El miedo a la muerte no es solamente el origen de todas las religiones, sino también el de toda filosofía y toda ciencia de la naturaleza. Pero a la causalidad santa opónese la causalidad profana. *Profano* es el nuevo concepto que se contrapone a religioso; lo religioso no aceptaba la erudición, la ciencia, sino como sirvienta a su mandado. Profana es toda la crítica posterior, por su espíritu, su método, su fin. Tampoco cabe exceptuar a la teología posterior. Sin embargo, en todas las culturas la erudición se mueve dentro de las formas del sacerdocio antecedente y demuestra con ello que ha nacido de la contradicción y sigue dependiendo, en todo y por todo, del modelo primitivo. La ciencia «antigua» vive, pues, en comunidades culturales de estilo órfico, como la escuela de Mileto, la liga pitagórica, las escuelas médicas de Crotona y Cos, las escuelas áticas de la Academia, del Peripatos y de la Stoa, cuyos jefes pertenecen al tipo del sacerdote y vidente, hasta en las escuelas jurídicas de los Sabinianos y Proculeyanos. En el mundo arábigo también sucede lo mismo; a la ciencia pertenecen el libro sagrado, el canon, como el canon físico de Ptolomeo (Almagesto) y el médico de Ibu Sina, el corpus filosófico de Aristóteles con mu-

chos pasajes apócrifos y las leyes y métodos de las citas (1) —leyes y métodos casi siempre no escritos—, y el comentario como forma del progreso intelectual, y las grandes escuelas como claustros (Medressen) que proporcionaban a maestros y oyentes una celda, alimento y vestido, y las orientaciones científicas como cofradías. El mundo científico de Occidente tiene toda la forma de la Iglesia católica, sobre todo en las comarcas protestantes. Entre las órdenes sabias de la época gótica y las escuelas casi monásticas del siglo XIX—como la hegeliana, la kantiana, la escuela histórica del derecho, o también algunos *Colleges* ingleses—forman la transición los maurinos y bolandistas de Francia, quienes desde 1650 dominaron y en parte fundaron las ciencias auxiliares de la historia. Existe en todas las ciencias especializadas, en la medicina, en la filosofía de cátedra, una jerarquía con sus papas, sus grados, sus dignidades—el doctorado equivale a la consagración sacerdotal—, sus sacramentos y sus concilios. El concepto de «lego» es severamente conservado; y es combatido con pasión el sacerdocio universal de los fieles, en forma de ciencia popular, como la darwinista. El idioma sabio fué al principio el latín; hoy se han formado innumerables idiomas especiales, por ejemplo, en lo que se refiere a la radioactividad o al derecho de obligaciones, idiomas que sólo comprenden los que han logrado la última iniciación. Hay fundadores de sectas, como algunos discípulos de Kant y Hegel; hay misiones para infieles, como las de los monistas; hay herejes, como Schopenhauer y Nietzsche; hay el destierro y el índice—conspiración del silencio—. Hay eternas verdades, como la división de los objetos jurídicos en personas y cosas; hay dogmas, como los de la energía y la masa, y la teoría de la herencia; hay un rito para citar los escritos fidedignos y una especie de beatificación científica (2).

---

(1) Véase t. III, pág. 351.

(2) Después de la muerte, los heterodoxos quedan excluídos de la eterna beatitud del tratado doctrinal y condenados al purgatorio de las notas, de donde, purificados por las oraciones de los creyentes, ascienden al paraíso de los párrafos.

Añádase a esto que el tipo del científico occidental llega a su máxima altura a mediados del siglo XIX—al mismo tiempo que el tipo del sacerdote llega a su máximo descenso—y considera el cuarto de trabajo como la celda de un monaquismo profano, llevando a suprema plenitud los inconscientes votos de esta orden: *pobreza*, en la forma de un honrado menosprecio de la abundancia y vida amplia, unido al sincero desprecio del oficio comercial y de todo aprovechamiento de los descubrimientos científicos para los fines utilitarios de ganar dinero; *castidad*, que llega hasta el desarrollo de un celibato científico, cuyo modo y cumbre es Kant; *obediencia*, que llega al sacrificio, en pro del punto de vista sustentado por la escuela. Hay que añadir a esto una especie de apartamiento del mundo, epigono profano del monaquismo gótico, menosprecio de casi toda la vida pública y de todas las formas de la buena sociedad: poca crianza y harta instrucción. Lo que para la nobleza, aun en sus posteriores ramificaciones, para el juez, para el terrateniente, para el oficial, es alegría natural en la propagación del tronco, en la propiedad y en el honor, todo eso es para el científico mezquindad, si se compara con la posesión de una pura conciencia científica, o la propagación de tal método o de tal conocimiento, lejos de todo comercio en el mundo. Si en los momentos actuales el sabio ha cesado de vivir ajeno al mundo; si la ciencia muchas veces se pone con gran inteligencia al servicio de la técnica y de la ganancia, ello denota que el tipo puro empieza a decaer y que la época grande del optimismo intelectual—cuya expresión viviente era aquel tipo—pertenece ya al pasado.

Síguese de todo esto una estructura natural de las clases, estructura que en su evolución y en su actuación constituye el esqueleto fundamental en el ciclo de toda cultura. No ha sido creada por resolución, ni puede ser cambiada a voluntad. Las revoluciones no la alteran, sino cuando son formas del desarrollo y no resultados de una voluntad privada. El hombre activo y pensante no se da cuenta del último sentido cósmico que reside en dicha estructura, porque, arraigada harto hondo

en la existencia humana, parece siempre evidente. La parte superficial es la que proporciona los lemas y los motivos por los cuales se lucha, en ese aspecto de la historia que suele distinguirse y separarse de la teoría, aunque en la realidad no puede separarse. La *nobleza* y el *sacerdocio* crecen primero en el campo libre, y representan el puro simbolismo de la existencia y la conciencia, del tiempo y el espacio. Los dos aspectos del botín y de la meditación dan de sí luego dos tipos de menor simbolismo, que, en las postrimerías, en la época urbana, se convierten en potencias bajo la forma de *economía* y *ciencia*. En estas dos corrientes de existencia son pensadas sin escrúpulos, y con hostilidad a la tradición, las ideas de sino y causalidad, y pensadas hasta sus límites extremos; surgen entonces poderes que en implacable hostilidad se desvían y apartan de aquellos ideales de clase, sustentados por los héroes y los santos; esos poderes son el *dinero* y el *espíritu*. El dinero y el espíritu mantienen con el heroísmo y la santidad la misma relación que la ciudad con el campo. La propiedad se llama desde entonces riqueza, y la concepción del mundo, ciencia: sino profanado, causalidad profana. Mas también la ciencia y la nobleza se contradicen. La nobleza no demuestra, no inquiere, sino que *es*. El «*de omnibus dubitandum*» es burgués, ordinario; pero, por otra parte, contradice también al sentir fundamental del sacerdocio, que reduce la crítica a un papel auxiliar. Además, la pura economía tropieza aquí con una moral ascética, que rechaza la ganancia, como igualmente la rechaza y desprecia la nobleza genuina, establecida en sus dominios. Hasta la vieja nobleza comercial viene a tierra, por ejemplo, en las ciudades hanseáticas, en Venecia, en Génova, por no haber podido o no haber querido abandonar su tradición y adoptar las formas del negocio en la gran urbe. Y, finalmente, la economía y la ciencia mismas se miran con hostilidad; en las luchas entre ganancia y conocimiento, entre el *escritorio* y el *cuarto de trabajo*, entre el liberalismo negociante y el liberalismo doctrinario renuévase la vieja gran hostilidad de la acción y la contemplación, del castillo y la catedral. En una u otra forma,

repítese esta estructuración en toda cultura, lo que hace posible una morfología comparada, incluso en el aspecto social.

Los *grupos profesionales* de los obreros, funcionarios, artífices y trabajadores se hallan fuera de la auténtica organización de clase. Las corporaciones de los herreros (China), escribas (Egipto) y cantores (Antigüedad) se remontan a los tiempos más primitivos, y a veces, a consecuencia de la separación profesional, que llega hasta suprimir el *conubium*, se convierten en verdaderas tribus, como los *falascha*, de Abisinia (1), y algunas de las clases sudras enumeradas en el código de Manu. Los grupos profesionales se fundan en capacidades técnicas y no en el simbolismo del tiempo y del espacio. Su tradición se limita igualmente a la técnica y no comprende moral ni costumbres *propias*, como las que aparecen en la economía y la ciencia. Los oficiales y los jueces forman una clase, porque se derivan de la nobleza; no así los funcionarios, que constituyen una profesión. Los sabios forman una clase, porque se derivan de los sacerdotes; pero los artistas constituyen una profesión. En los primeros, el sentimiento del honor y la conciencia se adhieren a la clase misma; en los segundos se refieren al resultado o producto de la actividad. Hay algo de simbolismo, bien que escaso y débil, en la totalidad de los primeros. Ese simbolismo, en cambio, falta por completo a los últimos. Por eso hay en éstos algo extraño, algo irregular y a veces algo despreciable; piénsese en el verdugo, el comediante, el cantor ambulante o en la estimación del escultor antiguo. Sus grupos y comparaciones se separan de la sociedad o buscan la protección de las otras clases — o de patronos o Mecenas individuales —; pero no pueden acomodarse en la organización general, y esto encuentra su expresión en las guerras corporativas de las viejas ciudades y en los instintos y hábitos sociales de los artistas.

---

(1) Negros judíos, que se dedican todos a la profesión de herreros.

5.

La historia de las clases — que debe prescindir de los grupos profesionales por completo — es, pues, una exposición del elemento metafísico en la humanidad superior, por cuanto se eleva a un simbolismo máximo en ciertos ámbitos vitales, entre los cuales se cumple la historia de las culturas.

Ya el tipo marcado del aldeano, al principio, es algo nuevo. En la época de los Carolingios y en la Rusia zarista del «mir» (1) existían los hombres libres, y los siervos que cultivaban la tierra; pero no existía la *clase aldeana*. El sentimiento de una profunda heterogeneidad frente a las dos «vidas» simbólicas —recordemos la expresión del Freidank — es el que convierte esa vida en clase, en la *clase productora*, tomada la palabra en su sentido pleno, esto es, en la raíz de la gran planta llamada cultura, que hunde sus fibras en lo hondo del suelo materno y aspira todos los jugos y las savias para enviarlos arriba, a la copa del árbol, donde la cima penetra en la luz de la historia. La clase productora sirve a la vida inmensa, no sólo alimentándola con los productos de la tierra, sino también dándole su sangre, que, durante siglos y siglos, mana de las aldeas para verterse en las clases superiores, adoptando sus formas y conservando su vida. La expresión característica de esta relación es *dependencia* o servidumbre — sean las que fueren las ocasiones que en el curso superficial de la historia han venido a producirla —. La servidumbre se desarrolla entre 1000 y 1400 en la cultura occidental. Y en las demás culturas ocupa épocas «correspondientes». Los ilotas de Esparta son dependientes o siervos, como los clientes en la antigua Roma. De la clientela romana surge, a partir de 471, la plebe *rural*, esto es, una clase de aldeanos libres. En la pseudomorfosis del Oriente «romano»,

(1) El *mir* primitivo no nace hasta 1600 y no desaparece hasta 1861 —contrariamente a lo que afirman los entusiastas socialistas y paneslavos. La tierra es *comunal*, y los habitantes de la aldea son mantenidos en ella para poder sacarles, con su trabajo, el importe del impuesto.

esa tendencia hacia una forma simbólica adquiere una fuerza extraordinaria; en el Oriente romano el orden de las castas, fundado por Augusto, con su distinción entre funcionarios senadores y funcionarios caballeros, se desarrolla en sentido retroactivo, hasta que por el año 300, y en todos los lugares donde predomina el sentir mágico, llega a las clases del goticismo primitivo (1300) y a las del imperio sassánida (1). Los funcionarios de una administración ultracivilizada dan de sí una pequeña nobleza: los decuriones, hidalgos aldeanos y patricios ciudadanos, que son responsables en cuerpo y bienes ante el señor por todos los impuestos — una especie de feudalismo por acción retrógrada —; y la posición de estos nobles se hace poco a poco hereditaria, como en la V dinastía egipcia, como en los primeros siglos de Chu — cuando ya I-Wang (934-909) tuvo que abandonar las conquistas a los vasallos que establecían condes y jefes de su elección — y como en las Cruzadas. Igualmente se hace hereditario el empleo de oficial y de soldado — deber feudal de las armas —, todo lo cual Diocleciano fijó luego en la ley. El individuo es fuertemente incorporado a la clase *(corpori adnexus)*, y el principio de la corporación obligatoria se extiende a todos los oficios, como en la época gótica y en la época egipcia primitiva. Pero, sobre todo, el cultivo de los latifundios con esclavos (2), en la época de la antigüedad decadente, se convierte por necesidad interna en el colonado hereditario de los pequeños arrendatarios, mientras que las tierras dominicatas se transforman en distritos administrativos y el señor recauda los impuestos y entrega el contingente militar (3). Entre 250 y 300, el colono queda legalmente atado a la tierra—*glebae adscriptus*—; *y así queda es-*

(1) BRENTANO, *Byzant. Volkswirtschaft*, [Economía popular bizantina], 1917, pág. 15.

(2) El esclavo antiguo desaparece, en estos siglos, por sí mismo. Es éste uno de los más claros indicios que revelan la extinción del sentimiento antiguo del mundo y de la economía.

(3) Belisario entregó 7.000 jinetes para la guerra contra los godos; ese contingente era el que correspondía a sus dominios particulares. Pocos príncipes alemanes hubieran podido hacer eso bajo Carlos V.

tablecida la distinción de clases entre el señor feudal y el siervo (1).

La nobleza y la clase sacerdotal son posibilidades que se dan en toda nueva cultura. Las excepciones aparentes obedecen a falta de tradición palpable. Sabemos hoy que en China existió una verdadera clase sacerdotal (2). Y en los comienzos de la religiosidad órfica, hacia el siglo II a. de J. C., es evidentemente necesario admitir la existencia de un sacerdocio organizado en clase; las figuras épicas de Tiresias y Calcas lo indican bien a las claras. También la evolución del Estado feudal egipcio supone una nobleza primitiva ya en la dinastía III (3). Pero ¿en qué forma y con qué fuerza se realizan estas clases e intervienen en la historia posterior, creándola, sustentándola y aun representándola por sus destinos propios? Esto depende del símbolo primario que constituye el núcleo de cada cultura y la base de todo su idioma formal.

La nobleza, que es como una planta, surge siempre de la tierra, con la propiedad, a la que está fuertemente adherida. Dondequiera toma la forma de la *estirpe,* en la cual se expresa también la «otra» historia, la historia de la mujer, y por la voluntad de duración, o sea de sangre, se revela como gran símbolo del tiempo y de la historia. Hemos de ver cómo la primitiva burocracia del Estado, la alta burocracia fundada en la confianza personal del rey en algunos vasallos, produce dondequiera, en China y en Egipto lo mismo que en la Antigüedad y en Occidente, en primer término cargos y dignidades cortesanas, y de tipo feudal, desde el mariscal (en chino, *sse-ma)*, el camarero mayor *(chen)*, el maestre de la cocina *(ta-tsai)*, hasta el preboste *(nan)* y el conde *(peh)* (4), y luego busca la

(1) POEHLMANN, *Röm Kaiserzeit* [*La época del Imperio romano*], en la Historia universal de Pflugk-Harttung, I, págs. 600 y ss.
(2) Véase pág. 42.
(3) A pesar de ED. MEYER, *Gesch. d. Altertums* [*Historia de la Antigüedad*], I, § 243.
(4) Véanse las jerarquías chinas en SCHINDLER, *Das Priestertum im alten China* [*El sacerdocio en la antigua China*], págs. 61 y ss.; las egipcias correspondientes, en ED. MEYER, *Gesch. d. Altertums* [*Historia*

fijeza hereditaria y relación con la tierra, siendo así, finalmente, el origen de las estirpes nobles.

La voluntad fáustica de infinito se expresa en el *principio genealógico*. Este principio, aunque parezca extraño, es exclusivo de esta cultura; pero en ella penetra y configura todas las concreciones históricas, sobre todo los Estados, hasta su más honda medula. El sentido histórico que por siglos enteros nos hace conocer el sino de la propia sangre y atestiguar con documentos el punto y origen de los antepasados; la cuidadosa ramificación del árbol genealógico que puede hacer depender la posesión actual, y su sucesión, del destino de un matrimonio celebrado acaso hace quinientos años; los conceptos de *sangre pura*, de pairia, de «mésalliance»; todo esto es voluntad de dirección al futuro remoto, voluntad que acaso no se ha manifestado nunca en otra cultura, si no es la nobleza egipcia, y aun aquí en formas mucho menos enérgicas.

En cambio, la nobleza «antigua» se orienta totalmente en el sentido momentáneo de la estirpe agnaticia y forma un árbol genealógico de carácter *mítico*, sin el menor sentido histórico, buscando tan sólo una satisfacción que no se cuida lo más mínimo de la verosimilitud histórica, y que sólo aspira a poner un fondo brillante e ilustre a la actual situación de los vivientes. De aquí la ingenuidad — que de otro modo fuera inexplicable — con que el individuo vislumbra a Teseo o a Hércules inmediatamente detrás de sus abuelos y se fabrica un árbol genealógico fantástico, y si es posible, varios, como Alejandro. Así también se explica la facilidad con que las familias romanas pudieron introducir sus nombres en las listas falsificadas de los viejos cónsules. En los entierros de la nobleza romana iban procesionalmente los bustos en cera de los grandes antepasados; pero lo que más importaba era el número y brillo de los famosos nombres, no el efectivo nexo genealógico con el

de la Antigüedad], I, § 222; las bizantinas, en la *Notitia dignitatum*, que en parte proceden de la corte sassánida. En las ciudades antiguas hay viejos títulos que aluden a cargos cortesanos—kolakretes, pritanes, cónsules—. Véase más adelante.

presente. Este rasgo aparece en toda la nobleza antigua, que, como la nobleza gótica, forma una unidad de estructura y espíritu interior, desde la Etruria hasta el Asia Menor. En él se funda la potencia que poseían, aun al comienzo de la época posterior, las alianzas familiares a través de todas las ciudades, aquellas *phylai, fratrias* y *tribus* que en forma sacra cultivaban una relación y una realidad totalmente actual, como las tres *phylai* dóricas y las cuatro *phylai* jónicas, como las tres tribus etruscas que en la Roma primitiva aparecen bajo los nombres de Ticios, Ramnes y Luceres. En los Vedas las almas de los padres y «madres» tienen derecho al culto para tres generaciones próximas y tres remotas (1), pasadas las cuales caen en el pretérito. Nunca tampoco llegó más allá el culto de los antiguos a las almas. He aquí la diferencia extrema entre este culto y el culto de los antepasados en China y Egipto; éste, en idea, no termina nunca, conservándose así la estirpe misma más allá de la muerte, en ciertas ordenaciones. En China vive hoy todavía un duque Kung, descendiente de Confucio, e igualmente existe un descendiente de Lao-tsé, y otro de Chang-Lu. No se trata de un árbol genealógico con muchas ramas; la línea, el *tao* del ser se continúa evidentemente también por adopción o por otros medios. La adopción incorpora espiritualmente al adoptado a la estirpe del adoptante, obligándole al culto de los antepasados.

Un indomable placer de vivir corre por los siglos florecientes de esta clase noble, la clase propiamente dicha, que es toda ella dirección, sino y raza. En el centro de su pensamiento y de su acción hállanse la mujer — que *es* historia — y la lucha — que *hace* la historia —. A la poesía nórdica de los escaldas y a la poesía amorosa del Sur corresponden los viejos cantos de amor en el Chi-King de la época caballeresca china (2), cantos que eran recitados en el Pi-yung, lugar de la crianza y

(1) HARDY, *Indische Religionsgeschichte* [Historia de la religión en la India], pág. 26.
(2) M. GRANET, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, Toung-Pao, 1912, págs. 517 y ss.

educación noble, del Hiao. De igual manera, los juegos solemnes y públicos de lanzar las flechas, en el sentido agonal de los antiguos, y los torneos góticos, como los bizantinos, pertenecen a este aspecto *homérico* de la vida china.

Frente a este se encuentra el aspecto *órfico,* que expresa la experiencia íntima del espacio, en el estilo de la clase sacerdotal. La índole euclidiana de la extensión antigua, que no necesita intermediarios para comerciar con los dioses, en relación corpórea y próxima, lleva consigo el hecho de que la clase sacerdotal comience siendo en efecto una clase, para reducirse bien pronto a una suma de magistraturas ciudadanas. Y el *tao* de los chinos implica que los sacerdocios, hereditarios al principio, se conviertan luego en clases profesionales de orantes, escribas y lectores de oráculos, que acompañan con ritos prefijados el culto practicado por las autoridades y los cabezas de familia. El sentimiento cósmico del indio va a perderse en lejanías inmensas; y por eso la clase sacerdotal, en la India, llega a ser una segunda nobleza, que con enorme poder hace presa en la vida entera y ocupa un lugar intermedio entre el pueblo y el amplio mundo de los dioses. Por último, el sentimiento de la cueva se expresa en el hecho de que, propiamente hablando, el sacerdote de estilo mágico es el monje, el ermitaño que va adquiriendo mayor importancia, al paso que el sacerdocio mundano pierde cada vez más sentido simbólico.

En cambio, la clase sacerdotal fáustica, que hacia 900 carecía aún de toda importancia y dignidad, va encumbrándose en rauda ascensión hasta ocupar el puesto de medianera entre la humanidad y la inmensidad del macrocosmos, concebido en la tensión patética de la tercera dimensión. El sacerdocio occidental queda, por el celibato, excluído de la historia y, por el *character indelebilis*, substraído al tiempo; culmina en el Pontificado, que representa el máximo símbolo imaginable del sagrado espacio dinámico y que no ha sido anulado por la idea protestante del sacerdocio universal de los fieles, sino por el contrario, trasladado de un punto y una persona al pecho de todo creyente.

La contradicción, que palpita en todo microcosmos entre la existencia y la conciencia, hace que se contrapongan, por íntima necesidad, una a otra las dos clases fundamentales. El tiempo quiere sojuzgar al espacio; el espacio aspira a dominar sobre el tiempo. El poder espiritual y el poder temporal son magnitudes de tan diverso orden y tendencia, que parece imposible una reconciliación o aun sólo un arreglo entre ellas. Pero en las demás culturas no llega nunca esta lucha a explosiones históricas de gran cuantía. En China la nobleza tenía asegurada la preeminencia, a causa del *tao*. En la India el sacerdocio había de conservar la supremacía, a causa del espacio con sus infinitas ondas. En la cultura arábiga, la incorporación del nexo visible, mundano, de los fieles al gran *con. sensus* espiritual está inmediatamente dada con el sentimiento mágico mismo; así queda afirmada la unidad del Estado mundano y del Estado espiritual, la unidad del derecho y de la soberanía. Aunque no ha sido ello bastante a impedir los roces entre ambas clases; en el imperio sassánida hubo choques sangrientos entre la nobleza de los Dinkane y el partido de los magos, llegándose hasta el asesinato de algunos reyes. En Bizancio, durante todo el siglo V se suceden las luchas entre el poder imperial y el poderío sacerdotal, sirviendo de fondo siempre a las luchas y disputas entre los monofisitas y los nestorianos (1). Pero la relación fundamental no fué nunca puesta en cuestión.

En la cultura antigua, que rechazó lo infinito por doquiera y como quiera, el tiempo quedaba reducido al presente, y el espacio al cuerpo particular tangible; por eso las clases impregnadas de alto simbolismo llegan a ser insignificantes frente a la ciudad-Estado, que da la expresión más enérgica posible al símbolo primario de la cultura antigua. En cambio, la historia de la humanidad egipcia revela constantemente, hasta en la época del felah, la lucha de ambas clases y de ambos simbolismos; y es porque la cultura egipcia aspira, con poderoso afán

(1) Ejemplo de ello es la vida de San Juan Crisóstomo.

de profundidad y con igual fuerza, a la lontananza del tiempo y a la lontananza del espacio. El tránsito de la cuarta a la quinta dinastía va unido a un triunfo evidente del sentimiento sacerdotal sobre el caballeresco; el Faraón, que era cuerpo y sujeto de la suprema deidad, conviértese en su servidor, y el santuario de Re supera en gravedad arquitectónica y simbólica al templo-sepulcro del monarca. El imperio nuevo presencia, tras los primeros grandes Césares, el encumbramiento político de los sacerdotes de Amon de Tebas y luego otra vez la caída del rey-hereje Amenofis IV, que tiene un notorio aspecto político, por otra parte; hasta que la historia del mundo egipcio llega a su fin con la dominación extranjera, tras las luchas interminables entre la casta guerrera y la casta sacerdotal.

Esta lucha entre dos símbolos igualmente poderosos ha sido llevada en la cultura fáustica con un sentido parecido, pero con mucha más pasión. Entre el Estado y la Iglesia, desde los primeros tiempos góticos, la paz es sólo tregua. En esta lucha se expresa la condicionalidad de la conciencia, que quisiera hacerse independiente de la existencia, pero que no puede conseguirlo. Los sentidos necesitan de la sangre; pero la sangre no necesita de los sentidos. La guerra pertenece al mundo del tiempo y de la historia. *Sólo la disputa con razones, la discusión, es espiritual.* Una Iglesia que lucha es una Iglesia que se traslada del reino de las verdades al reino de los hechos; del reino de Jesús al reino de Pilatos. Conviértese en un elemento dentro de la historia racial y sucumbe a la fuerza plasmante de la parte *política* de la vida; lucha con la espada y el escudo, con la ponzoña y el puñal, con el soborno y la traición, con todos los medios utilizados por las peleas partidistas, en cada época, desde el feudalismo hasta la democracia moderna; sacrifica dogmas en pro de ventajas mundanas y se alía con herejes y paganos contra potencias fieles. El Pontificado *como idea* posee una historia propia; pero, independientemente de esto, los papas de los siglos VI y VII fueron gobernadores bizantinos de origen sirio y griego, luego poderosos propietarios rurales con enjambres de siervos, y finalmente, el *patrimonium*

Petri, al principio de la época gótica, fué una especie de ducado en manos de las grandes estirpes nobles de la Campania, que alternativamente iban dando papas, sobre todo los Colonna, los Orsini, los Savelli, los Frangipani, hasta que también aquí acabó por dominar el feudalismo general y la Silla de San Pedro llegó a estar vinculada entre las familias de los barones romanos, de suerte que el nuevo papa, como cualquier rey alemán o francés, había de sancionar los derechos de sus vasallos. Los condes de Tusculum nombraron, en 1032, papa a un niño de doce años. Ochocientos castillos se alzaban entonces en el territorio de la ciudad, entre las ruinas y sobre las ruinas de la antigüedad. En 1045 tres papas se encerraron y se hicieron fuertes en el Vaticano, en el Laterano y en Santa María Maggiore, y cada uno de ellos era defendido por su séquito.

Añádase a esto la ciudad, con su alma propia, que empieza separándose del alma rural, para luego equipararse a ésta, y, por fin, intenta sojuzgarla y anularla. Pero esta evolución se verifica en *los modos de la vida* y pertenece, por tanto, a la historia de las clases. Tan pronto como aparece la *vida* urbana, tan pronto como entre los habitantes de esos pequeños establecimientos se forma un espíritu común, que siente la propia vida como algo distinto de la vida fuera de la ciudad, comienza a actuar el encanto de la *libertad personal*, atrayendo hacia las calles urbanas nuevas corrientes de existencia. Hay una como pasión por ser urbano, burgués y extender la vida de la ciudad. Esa pasión, y no las ocasiones materiales, explica la fiebre de los antiguos por fundar ciudades, fiebre que vemos y reconocemos en sus últimos epígonos, en la época llamada de colonización —con término no del todo exacto—. El entusiasmo creador del hombre urbano, que, a partir del siglo X en la Antigüedad y en épocas correspondientes de las demás culturas, incluye generación tras generación en el cerco de una vida nueva, evoca por vez primera en la historia humana la *idea de la libertad*. Esta idea no procede de un origen político, ni menos aún abstracto; expresa tan sólo el hecho de que dentro de los muros de la ciudad se acaba la adherencia vegetativa al

suelo y se rompen los lazos que atan y constriñen la vida campesina. En esencia, la libertad tiene siempre algo de negativo. Desata, liberta, defiende; ser libre es siempre quedar libre DE algo. La ciudad es la expresión *de esa* libertad; el espíritu ciudadano es la intelección que se ha hecho libre, y todo lo que en épocas posteriores despunta en los movimientos espirituales, sociales y nacionales, bajo el nombre de libertad, tiene su origen en ese *hecho primario de la liberación*, el hecho de que el hombre logra *libertarse del campo*.

Pero la ciudad es más antigua que el ciudadano o burgués. Atrae primero a las clases profesionales, que se hallan fuera de la división simbólica en clases. Estas clases profesionales reciben en la ciudad la forma de corporaciones. Luego vienen las clases primordiales mismas; la pequeña nobleza construye sus castillos en el arrabal y los franciscanos sitúan sus conventos en las proximidades de la ciudad, sin que este suceso cambie interiormente nada. No sólo la Roma pontificia, sino todas las ciudades italianas de esta época están llenas de castillos y fortalezas que pertenecen a las estirpes nobles y en los cuales se inician las luchas callejeras. En una famosa pintura de Siena —siglo XIV—se ven sus torres circundando la plaza del mercado. El palacio florentino del Renacimiento no sólo desciende de las nobles cortes provenzales por la suntuosa vida que alberga, sino que también su fachada lo hace heredero del castillo gótico que los caballeros alemanes y franceses construyen en las alturas. Poco a poco se forma una vida separada. Entre 1250 y 1450 las estirpes nobles, que se han incorporado a la ciudad, forman en ella el patriciado, por oposición a las corporaciones y gremios; con lo cual se separan de la nobleza rural. El caso se da idéntico en la China primitiva, en Egipto y en el Imperio bizantino, y así se comprenden las más viejas confederaciones de ciudades, como la etrusca, acaso la latina, y la relación sacra entre las colonias y la metrópoli. No es la ciudad, la *polis*, la que dirige los acontecimientos, sino el patriciado de las *philae* y *phratriae* en las ciudades. *La ciudad, la* POLIS *primitiva, es idéntica a la nobleza,* como sucede en Roma

hasta 471 y en Egipto y en las ciudades etruscas siempre. De la nobleza arranca el sinequismo (tendencia a vivir juntos) y la formación de la ciudad-Estado; y en todas las demás ciudades la diferencia entre la nobleza rural y la nobleza ciudadana no tiene al principio importancia, siendo, en cambio, muy vigorosa la diferencia entre la nobleza en general y el resto de la población.

Nace la burguesía por la fundamental contradicción entre la ciudad y el campo. Por muy duras luchas que tengan entre sí las «estirpes» y las «corporaciones», siempre resulta que la oposición al campo las reúne en un común sentir frente a la nobleza primitiva y al Estado feudal y también frente al feudalismo de la Iglesia. El concepto del tercer estado *(le tiers,* según la famosa palabra de la Revolución francesa) es unidad de *contradicción:* no puede, pues, encontrar determinación en su contenido, pues carece de propios hábitos y de simbolismo propio, ya que la sociedad burguesa distinguida copia a la nobleza, y la religiosidad ciudadana sigue la pauta del sacerdocio primitivo. El pensamiento de que la vida no ha de servir a fines prácticos, sino que ha de sujetarse en toda su actitud a expresar el simbolismo del espacio y del tiempo, siendo esto lo único que la capacita para aspirar a una jerarquía superior, es una idea que provoca la más amarga contradicción por parte de la inteligencia urbana. Esta inteligencia, a cuya esfera pertenece toda la literatura política de las épocas posteriores, dispone una nueva agrupación de las clases, partiendo de la ciudad; empieza por ser teoría, pero pronto, merced a la omnipotencia del racionalismo, se realiza en la práctica y aun en la sangrienta realidad de las revoluciones. La nobleza y el clero, si aun existen, aparecen entonces como clases privilegiadas, acentuándose harto este privilegio; con lo que, tácitamente, se expresa que su pretensión a disfrutar de privilegios reconocidos, por su jerarquía histórica, resulta anticuada y absurda a los ojos del derecho racional o natural. Ahora tienen su centro en las *capitales*—concepto importantísimo de las épocas postrimeras—y desenvuelven las formas aristocráticas,

llegando a esa distinción que impone el respeto, tal como la percibimos en los cuadros de Reynolds y Lawrence. Frente a la nobleza y al clero se presentan los poderes espirituales de la ciudad triunfante, la *economía* y la *ciencia*, que, juntos con la masa de los trabajadores, funcionarios y artesanos, forman un partido sin unidad propia, pero siempre unido y cerrado cuando comienza la lucha de la libertad, esto es, de la independencia ciudadana, contra los grandes símbolos del tiempo viejo y contra los derechos derivados de estos símbolos. Todos estos son elementos del tercer estado, que no cuenta por jerarquías, sino por cabezas y que en las postrimerías de todas las culturas es siempre «liberal», esto es, libre de los poderes íntimos de la vida no ciudadana. La economía es libre para toda adquisición de dinero, la ciencia es libre en la crítica; con lo cual, en todas las grandes resoluciones, es el espíritu quien lleva la palabra en libros y reuniones—democracia—y el dinero quien saca el provecho—plutocracia—, y al final vence siempre no la idea, sino el capital. Pero aquí reaparece la oposición entre las verdades y los hechos, oposición que se desarrolla en la vida de la ciudad.

Como protesta contra los viejos símbolos de la vida rural, la ciudad contrapone a la nobleza de sangre los conceptos de nobleza económica y de nobleza espiritual. Aquélla es una pretensión no del todo pura; mas, por lo mismo, un hecho eficaz. Y ésta es una verdad, pero nada más, y a los ojos ofrece un espectáculo dudoso. En todas las épocas finales la nobleza primitiva—nobleza de las Cruzadas, dice una expresión significativa—, que ha convertido en forma y ritmo un trozo de poderosa historia, se aniquila interiormente en las grandes cortes. Pero entonces un retoño nuevo se encumbra hasta ella. Así, en el siglo IV, la entrada de grandes familias plebeyas *(conscripti)* en el Senado romano de los *patres* da lugar a la «nobilitas», nobleza de latifundios dentro del orden senatorial. En la Roma pontificia se constituye de igual manera la nobleza de los «nepotes»; hacia 1650 no había más de cincuenta familias cuyo árbol genealógico tuviese trescientos años. En los Es-

tados meridionales de la Unión se desenvuelve, desde la época del barroco, esa aristocracia de plantadores que fué vencida en la guerra de Secesión (1861-65) por las fuerzas económicas del norte. La vieja nobleza mercantil, por el estilo de los Fugger, de los Welser, de los Médicis y de las grandes casas de Venecia y Génova —entre las que hay que poner casi todo el patriciado de las colonias griegas desde 800—ha tenido siempre un rasgo aristocrático, raza, tradición, buenas maneras y la tendencia natural a restablecer el enlace con el suelo, mediante adquisición de fincas (aun cuando la vieja casa solariega en la ciudad no era mal sucedáneo). Pero la nobleza moderna de los negociantes y especuladores, con su gusto improvisado por las formas distinguidas, se introduce, al fin, en la nobleza de sangre—en Roma los *equites* (caballeros) desde la primera guerra púnica, en Francia bajo Luis XIV (1)—y la conmueve y la pervierte, mientras por otra parte la nobleza del talento, en la época de la ilustración, vierte sobre la otra nobleza sus peores sarcasmos. Los confucianos rebajaron el viejo concepto chino del *shi*, y de costumbre noble lo convirtieron en virtud espiritual; el Pi-yung, que fuera antaño palestra de caballeros, conviértese en «escuela del espíritu», en gimnasio docente, como lo pensara nuestro siglo XVIII.

Al terminarse la época final de toda cultura, llega también a su término, más o menos violentamente, la historia de las clases. Vence la mera voluntad de vivir, en libertad y desarraigo, sobre los grandes símbolos de la cultura que la humanidad, toda urbanizada, ya ni comprende ni tolera. El dinero borra todo sentido de los valores inmuebles, adheridos al suelo. La crítica científica elimina todo resto de piedad. La liberación de los campesinos es, en parte, una victoria sobre los ordenamientos simbólicos; el campesino queda substraído a la presión de la dependencia, pero entregado a la potencia del dinero, que convierte el suelo en mercancía mueble. Este paso se veri-

(1) Las Memorias del duque de Saint-Simon muestran a las claras este proceso.

fica entre nosotros en el siglo XVIII; en Bizancio hacia 74, por la ley geórgica del legislador León III (1), con la cual desaparece lentamente el colonado; en Roma, a la fundación de la plebe en el año 471. Pausanias, por entonces, intentó vanamente en Esparta libertar a los ilotas.

La plebe es el *tercer estado*, reconocido *por la constitución como unidad*, y representado por tribunos inviolables, no magistrados, sino hombres de confianza. El acto de 471 (2), que substituyó las tres tribus etruscas, las tribus de las antiguas estirpes nobles, por cuatro tribus (distritos) urbanas—lo que nos permite sospechar otras muchas cosas—, ha sido considerado como una liberación de los aldeanos (3) o también como organización del gremio de los comerciantes (4). Pero la plebe, como tercer estado, como resto, no puede definirse sino negativamente: todos los que no pertenezcan a la nobleza señorial o no ocupen altos cargos en el sacerdocio son plebeyos. El conjunto de la plebe es tan abigarrado como el del *tiers* en 1789 y se mantiene unido tan sólo por la protesta. Había comerciantes, obreros, artesanos, escribientes. La estirpe de los Claudios tenía patricios y plebeyos, esto es, familias de señores terratenientes y de aldeanos acomodados (como los Claudii Marcelli). En la Ciudad-Estado es la plebe lo que en una ciudad barroca de Occidente son los *aldeanos y los burgueses juntos*, cuando protestan en reunión de clase contra la omnipotencia del príncipe. Fuera de la política, es decir, en la sociedad, la plebe no existe; esto precisamente la diferencia de la nobleza y de la clase sacerdotal. La plebe se divide al punto en los oficios y profesiones particulares, que persiguen cada uno intereses muy varios. La plebe es un *partido*, y, como tal, defiende la libertad, en el sentido urbano de la pala-

(1) Véase t. III, pág. 110.
(2) Corresponde a nuestro siglo XVII.
(3) K. J. NEUMANN, *Die Grundherrschaft der römischen Republik* [*El señorío del suelo en la República romana*], 1905; ED. MEYER, *Kl. Schriften* [*Escritos breves*].
(4) A. ROSENBERG, *Studien zur Entstehung der Plebs* [*Estudios sobre el origen de la plebe*], Hermes, XLVIII, 1913, págs. 359 y ss.

bra. Esto se ve claramente por el éxito que poco después alcanzó la nobleza territorial, añadiendo dieciséis tribus rurales, con nombres de estirpes (tribus en las que conservaba el predominio absoluto), a las cuatro tribus urbanas, representantes de la burguesía auténtica, del dinero y del espíritu. Hasta la gran lucha de clases, que tuvo lugar durante la guerra samnita, en tiempos de Alejandro, época correspondiente a la Revolución francesa, y que terminó en 287 con la *lex Hortensia;* hasta entonces no quedó jurídicamente anulado el concepto de clase y no llegó a su conclusión la historia del simbolismo de las clases. *La plebe se convierte en el populus romanus* en el mismo sentido en que, en 1789, el *tiers* se constituye en nación. Todo lo que, en todas las culturas, sigue a este período bajo la forma de luchas sociales, es ya algo fundamentalmente distinto.

La nobleza de todas las épocas primeras fué la clase, en el sentido originario de la palabra; la historia hecha carne, la raza elevada a la máxima potencia. Frente a la nobleza aparece dondequiera la clase sacerdotal, la contra-clase, que niega todo cuanto la nobleza afirma, y que, de este modo, se manifiesta como el símbolo magno del otro aspecto de la vida.

Pero la tercera clase, como hemos visto, carece íntimamente de unidad; ha sido la no-clase, la protesta contra la división en clases y no contra esta o aquella clase, sino en general contra la forma simbólica de la vida. La tercera clase rechaza toda diferenciación que no justifique ni la razón ni la utilidad; y, sin embargo, significa algo, y lo significa con plena claridad: *es la vida urbana hecha clase* y opuesta a la vida rural; es *la libertad hecha clase* y opuesta a la sujeción. Mas, considerada en su propio ser, la clase tercera no es en modo alguno un resto, un residuo, como parece cuando se la mira desde las otras dos clases. La burguesía tiene límites; pertenece a la cultura; comprende, en el mejor sentido, todos los adherentes a la cultura, bajo la denominación de pueblo, *populus, demos,* al que se subordinan la nobleza y la clase sacer-

dotal, el dinero y el espíritu, el oficio y el trabajo a jornal, como partes integrantes del conjunto.

La civilización se encuentra con ese concepto de pueblo y lo aniquila bajo el concepto de la cuarta clase, de la *masa*, que rechaza la cultura en sus formas desarrolladas. La masa es lo absolutamente informe; persigue con su odio toda especie de forma, toda distinción de rangos, la posesión ordenada, el saber ordenado. Es el nomadismo moderno de las grandes cosmópolis (1), para quien los esclavos y los bárbaros en la antigüedad, los sudras en la India y todo cuanto es hombre significa por igual un flujo inconstante, totalmente desarraigado, ignorante y desdeñoso de su pretérito y sin relación con el futuro. De este modo la cuarta clase viene a ser la expresión de la historia cuando se transforma en lo ahistórico. La masa es el término, es la nada radical.

(1) Tomo III, pág. 148.

B

EL ESTADO Y LA HISTORIA

6.

Dentro del mundo como historia—en el que vivimos entretejidos de manera que nuestra percepción y nuestra intelección obedecen constantemente al sentimiento—aparecen las fluctuaciones cósmicas bajo la forma de eso que llamamos realidad, vida real, corrientes de existencia en figura corpórea. Estas llevan la nota de la dirección y podemos concebirlas de diferentes maneras: con relación al *movimiento* o con relación a lo *que se mueve*. En el primer caso llámanse historia; en el segundo, estirpe, tribu, clase, pueblo; pero lo uno no es posible ni existe más que por lo otro. No hay historia sino de algo. Si nos referimos a la historia de las grandes culturas, entonces lo que se mueve es la nación. El Estado, *status*, significa la posición. Recibimos la impresión de Estado cuando, ante una existencia que fluye en forma movediza, nos fijamos sólo en la forma, como algo extenso en la perduración intemporal y hacemos caso omiso de la dirección, del sino. El Estado es la historia considerada sin movimiento; la historia es el Estado pensado en movimiento de fluencia. El Estado real es la fisonomía de una unidad de existencia histórica; sólo el Estado abstracto de los teóricos es un sistema.

Todo movimiento tiene forma; pero lo movido está «en forma» o—para emplear una vez más una expresión de sport, bien significativa—lo movido perfectamente se halla en per-

fecto entrenamiento. Y lo mismo es que se trate de un caballo o de un boxeador que de un ejército o de un pueblo. La forma abstraída, sacada de la corriente vital en que vive un pueblo, es el estado en que se encuentra dicho pueblo con respecto a su lucha en y con la historia. Mas esa forma no puede abstraerse intelectualmente sino en mínima parte. Ninguna constitución considerada en sí y formulada en el papel es nunca completa. Lo no escrito, lo indescriptible, lo habitual, lo sentido, lo evidente predomina en tal manera—cosa que los teóricos no comprenderán nunca—, que la descripción de un Estado, los datos constitucionales no dan siquiera una sombra de lo que constituye la forma esencial en la realidad viviente de un Estado; de suerte que una unidad de existencia, cuyo movimiento es sometido en serio a una constitución escrita, queda dañada para la historia.

La estirpe es la unidad mínima en el torrente de la historia; el pueblo es la unidad máxima (1). Los pueblos primitivos son presa de un movimiento que, en supremo sentido, es ahistórico, de largo aliento unas veces, otras de tormentosa violencia; pero sin rasgo orgánico, sin sentido profundo. De todas maneras, los pueblos primitivos están siempre en movimiento, hasta el punto de parecer informes al observador ligero; en cambio, los pueblos felahs son objetos rígidos de un movimiento externo, que les empuja sin sentido en golpes accidentales, casuales. Entre los primeros podemos contar el *status* de la época miceniana, de los tinitas, de la dinastía Chang en China hasta su establecimiento en Yin (1400), el reino franco de Carlomagno, el reino visigodo de Eurico y la Rusia de Pedro el Grande, formas políticas que a veces tienen una grandiosa capacidad de acción, pero que aun carecen de simbolismo, de necesidad. Entre los segundos podemos contar el imperio romano, el imperio chino y los demás imperios cuya forma no tiene ya contenido expresivo.

Entre esos dos extremos se encuentra la historia de las cul-

(1) Véase t. III, pág. 224 y ss.

turas superiores. Un pueblo que tiene el estilo de una cultura, un pueblo histórico, se llama nación (1). Una nación que vive y lucha, posee un Estado, no sólo como estado de movimiento, sino sobre todo como *idea*. Sin duda, en su sentido más elemental, el Estado puede ser tan viejo como la vida misma, moviéndose en el espacio, y los enjambres y los rebaños aun de especies animales muy sencillas viven en cierta «constitución» que puede llegar a admirables perfecciones en las abejas, las hormigas, algunos peces, algunos pájaros migradores y los castores. Pero el Estado de estilo grandioso no se remonta más allá de las dos clases primordiales: nobleza y clase sacerdotal. Estas clases nacen *con* una cultura y perecen con ella; sus sinos son en gran medida idénticos. Cultura es la existencia de naciones en forma política.

Un pueblo está «en forma» cuando constituye un Estado. Una estirpe está «en forma» cuando constituye una familia. Esta es, como hemos visto, la diferencia entre la historia política y la historia cósmica, entre la vida pública y la privada, *res publica* y *res privata*. Y *ambas* son símbolos de la preocupación. La mujer *es* historia universal; concibiendo y alumbrando cuida de la duración de la sangre. La madre, con el hijo colgado del pecho, es el símbolo máximo de la vida cósmica. Desde este punto de vista la vida del varón y de la mujer llega a estar «en forma» en el matrimonio. Pero el hombre *hace* la historia, que es una interminable lucha para la conservación de aquella otra vida. A los cuidados maternales agréganse los cuidados paternales. El hombre, con el arma en la mano, es el otro gran símbolo de la voluntad de duración. Un pueblo «en forma» es, originariamente, una mesnada de guerreros, la comunidad, profunda e íntimamente sentida, de los armados. El Estado es cosa de varones; es la preocupación por el mantenimiento del todo, incluso por el mantenimiento de esa personalidad espiritual que se llama honor y estimación propia; es la reacción frente a los ataques, la previsión de los

(1) Véase t. III, págs. 241 y ss.

peligros y, sobre todo, el ataque propio que es natural y obvio en toda vida ascendente.

Si toda vida fuera *un* mismo torrente uniforme de existencia, ignoraríamos las palabras pueblo, Estado, guerra, política, constitución. Pero la eterna y poderosa *diferenciación* de la vida, diferenciación exaltada hasta el máximo por la energía morfogenética de las culturas, es un hecho absolutamente dado, en la historia, con todas sus consecuencias. La vida vegetal no existe sino por referencia a la animal; las dos clases primarias se condicionan mutuamente. De igual manera *un pueblo no existe sino por referencia a otros pueblos*, y esta realidad consiste en oposiciones naturales e inconciliables, en ataque y defensa, en hostilidad y guerra. La guerra es la creadora de todas las cosas grandes. Todo lo importante y significativo en el torrente de la vida nació de la victoria y de la derrota.

Un pueblo da figura a la historia, en cuanto que él mismo se halla en forma. Vive una historia interna que lo sume en ese estado; sólo en esa historia *se hace* el pueblo creador. Vive una historia extensa que *consiste* en creación. Los pueblos, como Estados, son, pues, las fuerzas propiamente dichas de todo acontecer humano. En el mundo como historia no hay nada por encima de ellos. Ellos *son* el sino.

Res publica, la vida pública, el «lado de la espada», en los torrentes de vida humana, es en realidad invisible. El extranjero sólo ve los hombres, no su nexo interior. Este nexo reside en lo profundo del torrente vital y más bien es sentido que comprendido. De igual manera no vemos en realidad la familia, sino sólo hombres cuya unión conocemos y comprendemos, en un sentido muy determinado, por experiencia intensa. Pero para cada una de esas formaciones existe un círculo de participantes que están unidos en unidad de vida por igual constitución de su ser interno y externo. Esa forma en que fluye la vida se llama *costumbre* cuando surge involuntaria del ritmo y curso vital para luego hacerse consciente; y se llama *derecho*

cuando es *establecida con intención* y propuesta al *reconocimiento.*

El derecho es la forma *voluntaria* de la existencia, sin que importe que haya sido reconocida por instinto y sentimiento —derecho no escrito, derecho consuetudinario, *equity*— o abstraída por meditación, profundizada y reducida a un sistema —*ley*—. Son estos dos hechos jurídicos de simbolismo temporal; son dos especies de preocupación, cuidado, previsión. Pero ya por la diferencia de grado en la consciencia que de ellos tenemos, resulta que en el curso todo de la historia real dos derechos han de enfrontarse hostiles: por una parte el derecho de los padres, de la tradición, el derecho sellado, heredado, probado, el derecho sagrado, por que existió siempre, procede de la experiencia de la sangre y garantiza el éxito; y por otra parte el derecho pensado, bosquejado por la mente, el derecho de la razón, de la naturaleza, de la humanidad, engendrado en la meditación y, por tanto, afín a la matemática, derecho que acaso no sea tan eficaz, pero que es «justo». En esta dualidad arraiga la oposición entre la vida rural y la vida ciudadana, entre la experiencia de la vida y la experiencia erudita, hasta llegar a esa altitud revolucionaria de la hostilidad, en que se afirma un derecho que no es dado y se arruina un derecho que no quiere ceder.

Un derecho establecido por una comunidad significa un deber para todos los participantes, pero ello no es prueba de su *fuerza*. Cuestión de sino es el saber quién lo establece y para quién. Hay sujetos y objetos en el *establecimiento* del derecho, aun cuando todos son objetos en la *validez* del derecho; y así ocurre siempre, sin distinción, en el derecho interno de las familias, corporaciones, clases y Estados. Pero para el Estado, sujeto máximo del derecho en la realidad histórica, hay, además, un derecho externo que impone a los extranjeros. Al primero pertenece el derecho de ciudadanía; a este segundo, el tratado de paz. En todo caso, empero, el derecho del más fuerte es también el del más débil. Tener derecho es expresión de poder. Es éste un hecho histórico, comprobado a cada momento. Pero

en el reino de la verdad—que *no* es de este mundo—ese hecho no es reconocido. También en la concepción del derecho se oponen, inconciliadas, la existencia y la conciencia, el sino y la causalidad. A la moral sacerdotal e ideológica del bueno y del perverso pertenece la *distinción moral entre derecho y contrario a derecho.* A la moral racial del bueno y el malo pertenece la *diferencia jerárquica entre el que da y el que recibe el derecho.* Un ideal abstracto de justicia pasa por las cabezas y los escritos de todos los hombres cuyo espíritu es noble y fuerte, pero cuya sangre es débil; pasa por todas las religiones, por todas las filosofías. Pero el mundo de los hechos en la historia sólo conoce el éxito, que hace que el derecho del más fuerte sea el derecho de todos. El mundo de los hechos, sin piedad, salta por encima de los ideales; y cuando ha acontecido que un hombre o un pueblo han renunciado al poder de la hora, para ser justos, es cierto, sin duda, que se han asegurado una fama teórica, en ese segundo mundo de los pensamientos y las verdades, pero han sucumbido a otra fuerza vital que entendía de realidades mejor.

Mientras un poder histórico posee sobre las unidades subordinadas la superioridad que el Estado y la clase poseen muchas veces sobre las familias y las profesiones, o que el jefe de la familia posee sobre los niños, es posible un derecho legal *entre* los débiles, derecho otorgado por la mano omnipotente del superior. Pero es raro que las clases sientan sobre sí un poder de ese rango, y los Estados no lo sienten casi nunca. Entre ellos rige, pues, con poderío inmediato, el derecho del más fuerte, como se demuestra en los tratados impuestos y más aún en la interpretación y cumplimiento de los tratados por parte del vencedor. Esto distingue los derechos *internos* y *externos* en las unidades históricas de vida. En los derechos internos se manifiesta la voluntad de un juez, que quiere ser imparcial y justo —aunque mucho solemos engañarnos acerca del grado de imparcialidad que campea aun en los mejores códigos de la historia, incluso en aquellos que se llaman civiles (para ciudadanos), y que ya por ello indican que una *clase*, apoyada en su

prepotencia, los ha creado para todos (1). Los derechos internos son el resultado de un pensamiento estrictamente lógico, causal, orientado hacia la verdad; pero por eso mismo su validez depende siempre de la fuerza material de su autor, ya sea una clase o un Estado. Una revolución que aniquile ese poder aniquila al punto el poder de las leyes. Las leyes siguen siendo verdaderas; pero ya no son reales. En cuanto a los derechos externos—como todos los tratados de paz—no son nunca verdaderos en esencia; son siempre reales—a veces con una realidad espantosa—y no sustentan la pretensión de ser justos. Basta con que sean eficaces. En ellos habla la *vida*, que no se somete a lógica causal y moral, sino a una lógica orgánica llena de consecuencia. La vida misma quiere adquirir *validez;* siente con certidumbre íntima lo que para ello necesita, y con respecto a esto que necesita sabe lo que *para ella* es justo y, por tanto, lo que tiene que ser justo para los demás. Esta lógica aparece en toda familia, principalmente en las viejas estirpes aldeanas, de auténtica raza, tan pronto como la autoridad sufre conmociones, y otro que no sea el jefe ha de determinar «lo que es». Aparece en un Estado tan pronto como un partido único domina la situación. Toda época feudal presencia la lucha entre los señores y los vasallos por el «derecho al derecho». Esta lucha termina en la Antigüedad, casi en todas partes, con la victoria absoluta de la primera clase, que arrebata la legislación a la realeza y la hace objeto de la propia definición jurídica, como lo demuestran con seguridad el origen y sentido de los arcontas en Atenas y de los eforos en Esparta. En el territorio de Occidente vence transitoriamente la clase primera; en Francia, con el establecimiento de los Estados generales (1302), y definitivamente en Inglaterra, donde los barones normandos y el alto clero obtienen la Charta Magna en 1215, origen de la soberanía efectiva del Parlamento. Por esta razón es por la que el viejo derecho

(1) Por eso rechazan los derechos de la nobleza y el sacerdocio, y defienden los del dinero y el espíritu, con expresa parcialidad en favor de la propiedad mueble sobre la inmueble.

normando de clases ha permanecido en vigor. En cambio, en Alemania, la defensa del débil poder imperial frente a las pretensiones de los grandes señores feudales fué la que llamó en su auxilio al derecho romano justinianeo, como derecho de un poder absoluto contra los derechos locales antiguos germánicos (1).

La constitución de Dracon, la πάτριος πολιτεία de los oligarcas, fué dada por la nobleza, como asimismo el derecho patricio de las doce tablas (2). Desarrollóse en la Antigüedad posterior, con los poderes del Estado y del dinero, pero en contra de ellos, y por eso fué pronto expulsado por un derecho de la tercera «clase», de «los otros»—el derecho de Solón y de los tribunos—, que no dejaba también de ser un derecho de clase. La lucha entre las dos clases primordiales por el derecho a la legislación ha llenado la historia toda de Occidente, desde la lucha pregótica por la preeminencia del derecho profano o del derecho canónico, hasta la lucha por el matrimonio civil, lucha que aún no ha terminado (3). Las luchas constitucionales desde fines del siglo XVIII significan también que el tercer estado, que según la famosa frase de Sieyés en 1789 «no era nada y debe serlo todo», se hace cargo de la legislación, en nombre de todos, y crea una legislación burguesa, lo mismo que la legislación gótica fué una legislación nobiliaria. Pero, como hemos dicho, donde más claro y sin velos aparece el derecho como expresión de la fuerza es en los pactos jurídicos entre los Estados, en los tratados de paz y en aquel derecho de gentes, del que ya Mirabeau decía que es el derecho de los poderosos, cuyo cumplimiento se le impone al impotente. En derechos de esta clase queda fijada una gran parte de las decisiones histó-

(1) Véase t. III, pág. 112. El intento correspondiente de los Estuardos—espíritus absolutistas—por introducir en Inglaterra el derecho romano fué desbaratado principalmente por el jurista puritano Coke († 1634), lo que prueba una vez más que el espíritu de un derecho es siempre espíritu partidista.

(2) Véase t. III, pág. 95.

(3) Sobre todo en la esfera del divorcio, para la cual rigen, yuxtapuestas y sin unión, la concepción civil y la canónica.

ricas. Son la forma en que la historia militante progresa, mientras no recurre a la forma primaria de la lucha, con las armas en la mano, lucha cuya continuación espiritual se consuma en todo tratado válido, con sus efectos premeditados. Si la política es una guerra sin armas, «el derecho al derecho» es el botín del partido victorioso.

7.

Es, pues, claro que en las cumbres de la historia dos grandes formas vitales luchan por la preeminencia: la clase y el Estado, ambos terrentes de existencia con gran forma interior y fuerza simbólica, ambos decididos a hacer de su sino propio el sino de todos. Tal es el sentido de la oposición entre la *dirección social y la dirección política de la historia*—si lo entendemos en su profundidad y si prescindimos de la manera corriente de concebir el pueblo, la economía, la sociedad y la política. Las ideas sociales y las políticas no se separan hasta el momento en que despunta el albor de una gran cultura; y esto sucede en el fenómeno del Estado feudal, en donde señor y vasallo representan el aspecto social, y soberano y nación el aspecto político. Pero tanto los poderes sociales primitivos, nobleza y sacerdocio, como los posteriores, dinero y espíritu, y los grupos profesionales de los artesanos, funcionarios y trabajadores—que en las ciudades progresivas van siendo cada día una fuerza más imponente—, quieren cada uno por sí subordinar la idea del Estado al propio ideal de clase o, con más frecuencia aún, al interés de clase. Y así se traba una lucha que empieza en la totalidad nacional y llega a la conciencia de todo individuo, una lucha por los límites y pretensiones de cada parte, cuyo término, en el caso extremo, hace de una de las partes el instrumento de la otra (1).

(1) Tales son las formas del «Estado policía» y del «Estado cuartel», como los adversarios recíprocos se adjetivan en son de burla y con incomprensión absoluta. Denominaciones semejantes, con el mismo sentido, se encuentran en las teorías políticas de los chinos y los grie-

Pero, en todo caso, el Estado es la forma que determina la situación *exterior*, de manera que las relaciones históricas entre los pueblos son siempre de naturaleza política, nunca social. Pero en la política interior la situación está dominada por oposiciones de clase, de tal modo que aquí la táctica social y política parecen a primera vista inseparables y que los dos conceptos llegan a identificarse en el pensamiento de aquellos hombres, que equiparan su propio ideal de clase—por ejemplo, el ideal burgués—con la realidad histórica y, por tanto, no pueden pensar fuera de lo político. En la lucha exterior, un Estado busca alianzas con otros Estados; en la lucha interior siempre va el Estado unido a una u otra clase, de manera que la tiranía antigua del siglo VI obedeció a la coincidencia de la idea del Estado con los intereses de la tercera clase frente a la oligarquía aristocráticosacerdotal, y la Revolución francesa se hizo inevitable en el momento en que el *tiers*, esto es, el espíritu y el dinero dejó empantanada a la corona y se pasó a las otras dos clases (desde la primera reunión de notables en 1787). Por eso es muy exacto el sentimiento que nos hace distinguir entre la historia de los Estados y la historia de las clases (1), entre la

gos: O. FRANKE, *Studien zur Geschichte des Čonfuzianischen Dogmas* [*Estudios sobre la historia del dogma confuciano*], 1920, págs. 211 y siguientes; R. v. POEHLMANN, *Geschichte der socialen Frage un des Sozialismus in der antiken Welt* [*Historia de la cuestión social y del socialismo en el mundo antiguo*], 1912. En cambio, el gusto político, por ejemplo, de Guillermo de Humboldt, que, como clásico, opone el individuo al Estado, no pertenece a la historia política, sino a la literaria. Pues aquí no es considerada la capacidad vital del Estado dentro del mundo real de los Estados, sino la vida privada por sí, sin tener en cuenta si semejante ideal puede subsistir un momento, habiendo menospreciado la situación exterior. Error fundamental de los ideólogos ha sido el prescindir por completo de la posición exterior y fuerza exterior de un Estado, para no fijarse sino en la vida privada y en la estructura interior del Estado, referida a la vida privada. Pero, en realidad, la libertad de la forma interior depende enteramente de la fuerza y posición exterior. La diferencia entre la revolución francesa y la alemana, por ejemplo, consiste en que aquélla dominó desde el principio la situación exterior y, *por lo tanto*, la interior, mientras que ésta no. Por eso ésta ha sido desde el principio una farsa.

(1) Que no es idéntica a la historia económica, en el sentido del materialismo histórico. Sobre esto, véase el capítulo siguiente.

historia política (horizontal) y la historia social (vertical), entre la guerra y la revolución; pero es un grave error de los doctrinarios modernos el tomar el espíritu de la historia interna por espíritu de la historia toda, en general. La *historia universal es la historia de los Estados* y lo será siempre. La constitución interna de una nación tiene siempre y dondequiera el fin de mantener la nación «en forma» para la guerra exterior, ya sea militar, ya diplomática o económica. Quien considere y trate la constitución como fin en sí o ideal en sí, arruina con su actividad el cuerpo de la nación. Pero, por otra parte, el tacto de una capa dominante en la política interior, ya sea de la clase primera o de la cuarta, exige que las opiniones de clase sean tratadas de tal modo que las fuerzas y pensamientos de la nación no queden determinadas en la lucha de los partidos y que la traición a la patria no resulte la *última ratio.*

Y entonces es claro que el *Estado y la primera clase,* como formas vitales, tienen una afinidad radical, no sólo por su simbolismo del tiempo y de la preocupación, no sólo por su *común* referencia a la raza, a los hechos de las generaciones sucesivas, a la familia y, por tanto, también a los impulsos primarios de todo aldeanismo—sobre el cual, en último término, se asientan el Estado y la nobleza duradera—, no sólo por su referencia al solar, al patrimonio, a la «patria», cuyo sentido se esfuma en las naciones de estilo mágico, porque para éstas la fe religiosa es el más eficaz vínculo de unión, sino, sobre todo, por la práctica grandiosa en los hechos todos del mundo histórico, por la unidad *completa* del tacto y del impulso, por la diplomacia, el conocimiento de los hombres, el arte del mando, la voluntad viril de conservar y extender el poderío, que en tiempos primitivos crea, en una misma reunión militar, la separación entre nobleza y pueblo, y, finalmente, por el sentido del honor y del valor, de manera que hasta en los últimos tiempos permanece más firme el Estado cuya nobleza o cuya tradición, creada por la nobleza, se pone toda al servicio del procomún, como ocurrió en Esparta frente a Atenas, en Roma frente a Cartago, en el Estado Tsin de los chinos frente al Estado Tsu, de temple taoista.

La diferencia está en que la nobleza, formando un conjunto, una clase cerrada, considera, como toda clase, al resto de la nación en relación a ella misma, y sólo en tal sentido quiere ejercitar su poderío, mientras que el Estado, en idea, existe para todos y, sólo en este sentido, también para la nobleza. Pero una nobleza vieja y auténtica se considera *igual* al Estado y cuida de todos como de una propiedad. Es éste uno de sus más altos deberes, uno de los deberes que más hondo arraigan en su conciencia. La nobleza siente, incluso, que tiene el *privilegio* nativo de sentirse obligada a tal deber, y considera su servicio en el ejército y en la administración como su vocación y destino propios.

Muy distinta, en cambio, es la diferencia entre la idea del Estado y la idea de las otras clases, todas las cuales se hallan íntimamente apartadas del Estado como tal y, desde su vida propia, forjan un ideal de Estado que no nace del espíritu de la historia efectiva y sus poderes políticos, por lo cual precisamente recibe la caracterización de «social». La lucha en los primeros tiempos se desenvuelve en la situación siguiente: frente al Estado, como hecho histórico absoluto, se opone la comunidad eclesiástica para la realización de *idcales* religiosos; en cambio, en las épocas posteriores vienen a añadirse el ideal *negociante* de la libre vida económica y los ideales *utópicos* de los soñadores y místicos, en los cuales se trata de realizar una u otra abstracción.

Pero en la realidad histórica no existen ideales, sino sólo hechos. No existen verdades, sino sólo hechos. No existen razones, no existe justicia, no existe armonía, no existe finalidad última, sino sólo hechos. Quien no comprenda esto, que escriba libros de política, pero no *haga* política. En el mundo real no hay Estados construídos según ideales, sino Estados que han *crecido* y que no son otra cosa que pueblos vivos «en forma». Sin duda trátase de formas acuñadas, que se desenvuelven en vida; pero están acuñadas por la sangre y el ritmo de una existencia, son impulsadas y no voluntariamente planeadas; y se desenvuelven o merced a las capacidades políticas de ciertos

hombres de Estado, en la dirección que la sangre señala, o merced al influjo de idealistas en la dirección de las convicciones de éstos, es decir, *hacia la nada*.

El sino de los Estados realmente existentes—no de los Estados que existen sólo en las cabezas—no es el planteado por sus problemas y organizaciones ideales, sino el de su *autoridad íntima*, que a la larga no se mantiene de fuerza material sino de confianza—incluso del enemigo—, en su capacidad de acción. Los problemas decisivos no consisten en la elaboración de constituciones, sino en la organización de un gobierno que trabaje bien; no consisten en la distribución de derechos políticos según principios «justos»—que por lo general no son sino la representación que una clase se hace de sus pretensiones justificadas—, sino en el ritmo del trabajo conjunto, tomando la palabra trabajo en un sentido deportivo, en el sentido del trabajo de los músculos y tendones al galopar un caballo que se acerca a la meta; consiste en ese ritmo que dirige por sí mismo a su carril propio las fuertes vocaciones. Por último, no consiste en una moral ajena al mundo, sino en la constancia, la seguridad, la superioridad de la dirección política. Cuanto más evidente sea todo esto, cuanto menos se hable de ello o se discuta de ello, tanto más perfecto será un Estado, tanto más alto será el rango, la capacidad histórica directiva y, por tanto, el sino de una nación. La altitud del Estado, la soberanía, es un símbolo vital de primer orden. Distingue a los sujetos de los objetos, los cuales sufren los acontecimientos históricos, y no sólo en la historia interna, sino en la externa, cosa mucho más importante todavía. La fuerza de la dirección, que se expresa en la clara distinción de ambos factores, es la inequívoca característica de la fuerza vital que anima a una unidad política, hasta el punto de que la conmoción de la autoridad existente, por ejemplo, por los partidarios de un ideal contrario de constitución, no consigue casi nunca transformar este partido en sujeto de la política interior, y sí, en cambio, casi siempre hace de la nación un objeto de la política exterior y muchas veces para siempre.

Por este motivo en todo Estado sano la letra de la constitución escrita tiene poca importancia comparada con el uso de la constitución viviente, de la «forma» en el sentido deportivo, del temple nacional, que se ha desarrollado por sí mismo, sin que nadie lo note, merced a las experiencias de los tiempos, de las situaciones y, sobre todo, merced a las cualidades raciales. Cuanto más enérgica sea esa «forma» *natural* del cuerpo político, tanto más certera trabajará en cualquier situación imprevista, siendo para ello, en último término, indiferente que el director efectivo lleve título de rey o de ministro o sea un jefe de partido o no tenga incluso relación definible con el Estado, como Cecil Rhodes en el Africa del Sur. La *nobilitas* romana, que dominó la política en la época de las tres guerras púnicas, no existía desde el punto de vista del derecho político. Pero en todo caso hay que contar siempre con una minoría que posea instinto político y que represente al resto de la nación en la lucha de la historia.

Por eso debemos expresar inequívocamente el hecho: no hay *mas que* Estados de clases, Estados en los que *gobierna* una única clase. No debe confundirse esto con el Estado-clase, con el Estado al que no pertenece el individuo que no *pertenezca* a una determinada clase. Este último caso se da en la antigua *polis*, en los Estados normandos de Inglaterra y Sicilia; pero también en la Francia de la constitución de 1791 y en la Rusia soviética. El primer tipo de Estado es el que expresa la experiencia histórica universal, de que siempre es una capa social única la que, constitucionalmente o no, lleva la dirección política. Es siempre una minoría decidida la que representa la tendencia histórica universal de un Estado; y dentro de ella otra minoría, más o menos cerrada, la que asume efectivamente la dirección por virtud de sus capacidades y muchas veces en contradicción con el espíritu de la Constitución. Y si prescindimos de tiempos revolucionarios y de situaciones cesáreas—excepciones que confirman la regla—en los cuales individuos o grupos accidentales detentan el poder exclusivamente por medios materiales y a veces sin el menor talento, siempre

es una minoría *dentro de una clase* la que gobierna por tradición, y esta minoría suele pertenecer las más veces a la nobleza, que en la forma de *gentry* ha creado el estilo parlamentario de Inglaterra, o en la forma de *nobilitas* ha dirigido la política romana en la época de las guerras púnicas, o en la forma de una aristocracia mercantil ha organizado la diplomacia veneciana, o, convertida en nobleza barroca de educación jesuítica (1), ha dirigido la diplomacia de la curia romana. Junto a ella aparece también el talento político de una minoría cerrada en la clase sacerdotal, en la Iglesia romana precisamente; pero igualmente en Egipto, en la India y mucho más aún en Bizancio y en el Imperio sassánida. Raro es, en cambio, ese talento director en la tercera clase, que no constituye una unidad vital; aparece, por ejemplo, en la capa de los mercaderes romanos pertenecientes a la plebe del siglo III, o entre los abogados franceses desde 1789, y en este y otros casos, siempre afianzado en un círculo cerrado de vocación homogénea que, completándose de continuo, conserva en su seno la suma de las tradiciones y experiencias políticas no escritas.

Tal es la organización de los Estados reales, a diferencia de la que sobre el papel bosquejan los ingenios académicos. No existe un Estado «mejor, verdadero y justo» que haya sido primero pensado y luego realizado. Los Estados que aparecen en la historia existen de pronto y varían insensiblemente, a cada instante, aunque estén envueltos en el ropaje de una constitución legal rígida. Por eso, términos como república, absolutismo, democracia, significan cosa distinta en cada caso, y se convierten en mera fraseología, si se emplean como conceptos fijos, como suelen hacerlo los filósofos e ideólogos. Toda historia de Estados es fisiognómica, no sistemática. No es su misión mostrar el camino por donde la humanidad, paulatinamente, ha conquistado sus derechos eternos, su libertad e igualdad, pro-

(1) Las grandes dignidades eclesiásticas han sido ocupadas, en esos siglos, exclusivamente por la nobleza de Europa, que puso al servicio de la Iglesia las cualidades políticas de su sangre. De esa escuela salieron hombres de Estado como Richelieu, Mazarino y Talleyrand.

gresando la evolución hacia el Estado más sabio y más justo, sino que ha de describir las unidades políticas que existen realmente en el mundo de los hechos; ha de referir cómo prosperan y florecen, cómo maduran, cómo se marchitan, sin ser nunca otra cosa que vida real «en forma». Intentémoslo aquí, en este sentido.

8.

La historia de gran estilo comienza en toda cultura con el Estado feudal, que no es Estado en el sentido futuro, sino ordenación de la vida toda con referencia a una *clase*. El más noble retoño del solar, la raza en su sentido más orgulloso, se construye una jerarquía, desde el simple caballero hasta el *primus inter pares*, el señor feudal entre sus iguales. Esto sucede al mismo tiempo en que se eleva la arquitectura de las grandes catedrales y de las pirámides; por una parte la piedra, por otra parte la sangre, se encumbran a la dignidad de símbolos; es la *significación* junto a la *realidad*. La idea del feudalismo, dominante en todas las épocas primitivas, es el tránsito de la relación primaria, puramente práctica y efectiva, entre el poderoso y los sumisos—hayan éstos elegido a aquél o aquél sometido a éstos—, a la relación jurídica privada, y por ende hondamente simbólica, entre el señor y los vasallos. Esta descansa por completo en la costumbre nobiliaria, en el honor y la fidelidad, y provoca a veces los más duros conflictos entre la adhesión al señor y la adhesión a la propia estirpe. La caída de Enrique el León nos ofrece un trágico ejemplo de ello.

El «Estado» no existe sino merced a los límites de la relación feudal y extiende su esfera por la entrada en éstos de vasallos extraños. El servicio y comisión del señor, que originariamente es personal y limitado en el tiempo, se convierte muy pronto en vasallaje permanente que, cuando la tierra pasa a otras manos, ha de ser instituído de nuevo—ya hacia el año 1000 impera en Occidente el principio de que «no hay tierra sin señor»—, y, por último, se convierte en vasallaje hereditario;

en Alemania lo instituye la ley feudal de Conrado II, en 28 de mayo de 1037. Con lo cual los súbditos inmediatos del soberano quedan mediatizados—son sus súbditos porque son súbditos de un vasallo. Pero la fuerte conexión social de la clase asegura la cohesión, que aun en estas condiciones se llama Estado.

Los conceptos de poder y de botín aparecen aquí en enlace clásico. Cuando en 1066 los caballeros normandos conquistaron Inglaterra bajo el duque Guillermo, todo el territorio fué propiedad del rey, fué señorío, y nominalmete sigue siéndolo hoy. Esta es la alegría del Wikingo, que goza poseyendo. Es la preocupación de Ulises, a su retorno, cuando empieza a contar sus tesoros. Este sentido del botín, en los precavidos conquistadores, da lugar de pronto al maravilloso y admirado sistema de cuentas y funcionarios de hacienda en las culturas primitivas. Estos funcionarios deben distinguirse muy exactamente de los grandes tenedores de funciones de confianza, los cuales son producto de nombramiento personal (1). Los *clerici*, escribas no son ministros ni ministeriales, aunque estas denominaciones también significan servidores, bien que grandes y orgullosos servidores del señor mismo. Los funcionarios de escrituras y cuentas son expresión de la preocupación y se desarrollan en correspondencia con el principio dinástico. En Egipto, a principios del Imperio viejo, tienen ya una formación y estructura notable (2). El Estado de los funcionarios, en China, descrito en el Chu-Li, es tan extenso y complicado que ha sido causa de que se ponga en duda la autenticidad del libro (3); pero por su espíritu y su definición corresponde perfectamente a la obra de Diocleciano, que hizo surgir un orden feudal de clases, por la organización de un enorme sistema fiscal (4). En la Antigüe-

(1) Véase pág. 133.
(2) Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.* [*Historia de la Antigüedad*], I, § 244.
(3) Incluso por la crítica china. Enfrente, en cambio, Schindler, *Das Priestertum im alten China* [*El sacerdocio en la vieja China*], I, páginas 61 y ss.; Conrady, *China*, pág. 533.
(4) Véase pág. 131.

dad primitiva se nota su ausencia. *Carpe diem* es el lema de la hacienda antigua hasta sus últimos días. La *despreocupación*, la autarquía de los estoicos fué elevada a principio fundamental también en esto. Y los mejores financieros no hacen excepción a la regla, como Eubulos, que hacia 350 administró la hacienda de Atenas con superávit, para distribuirlo entre los ciudadanos.

En cambio, el extremo contraste con esta manera de pensar está constituído por los financieros wikingos del Occidente primitivo, quienes en la administración de sus Estados normandos, asentaron los fundamentos de la economía fáustica del dinero, hoy extendida por todo el mundo. La mesa con tablero de ajedrez, en la cámara de cuentas de Roberto el Diablo de Normandía (1028-35), es el origen del nombre que aún lleva hoy la tesorería inglesa (Exchequer) y de la palabra cheque. Aquí también aparecieron las palabras cuenta, control, etcétera *(compotus, contrarotulus*, o sea rollo conservado para la comprobación, *quittancia, recordatum)*. En 1066 Inglaterra fué organizada como botín a explotar en implacable servidumbre de los anglosajones, y lo propio sucede con el Estado normando de Sicilia, que Federico II de Hohenstaufen halló organizado, y en las constituciones de Melfi (1231), obra personal suya, no lo creó, sino que lo perfeccionó hasta la maestría, con métodos de economía arábiga, esto es, de una economía altamente civilizada. De aquí penetraron los métodos de técnica financiera y las denominaciones en la corporación de mercaderes lombardos y luego en todas las ciudades comerciales y administraciones de Occidente.

El desarrollo y la estructuración del feudalismo van íntimamente unidos. En plena fuerza y florecimiento de las clases primordiales despuntan las naciones futuras y con ellas la idea del Estado propiamente dicho. La oposición entre poder noble y poder espiritual y entre la corona y sus vasallos es una y otra vez interrumpida por la oposición entre el pueblo francés y el pueblo alemán (ya bajo Otón el Grande), o entre el pueblo alemán y el pueblo italiano—oposición que separó las clases

en güelfos y gibelinos y aniquiló el Imperio alemán—, o entre el pueblo inglés y el pueblo francés, oposición que condujo al dominio de Inglaterra sobre la Francia occidental. Sin embargo, estas oposiciones retroceden tras las grandes decisiones dentro del Estado feudal mismo, que no conoce el concepto de nación.

Inglaterra se hallaba dividida en 60215 feudos, que estaban marcados en el Domesday Book de 1084, libro que de vez en cuando es hoy aún objeto de consulta; el poder central, muy bien organizado, exigía el juramento de fidelidad incluso a los vasallos de los pares; sin embargo, en 1215 se impuso la Charta Magna, que, traslada el poder efectivo del rey al Parlamento de los vasallos—los grandes y la Iglesia en la Cámara alta y los representantes de la *gentry* y de los patricios en la Cámara baja—, que, en adelante, fué la base de la evolución *nacional*. En Francia consiguieron los barones, en unión con el clero y las ciudades, en 1302, la convocación de los Estados Generales. Por el fuero de Zaragoza, en 1283, fué Aragón casi una república de nobles, gobernada por las Cortes; y en Alemania, pocos decenios antes, un grupo de grandes vasallos hicieron la realeza dependiente de su elección—príncipes electores—.

La expresión más poderosa que, no sólo en la cultura occidental, sino en todas las culturas, ha tenido la idea feudal ha sido la lucha entre el Imperio y el Pontificado, que en último término soñaba con transformar el mundo entero en un enorme vínculo feudal. Y ambos poderes se compenetran tan hondamente con el ideal, que al venirse abajo el feudalismo hubieron de caer también de las alturas en que se cernían.

La idea de un soberano, cuyo poder se extendiese sobre todo el mundo histórico, cuyo sino fuera el sino de la humanidad toda, ha aparecido hasta ahora tres veces: primero en la concepción del Faraón como Horus (1), luego en la representación china del soberano del medio, cuyo Imperio es *tien-hia*, esto es,

---

(1) Véase pág. 32 y s.

todo cuanto yace bajo el cielo (1), y, por último, en la época pregótica, cuando Otón el Grande, en 962, se siente abrasado por la emoción y anhelo místico de infinitud histórica y espacial, que entonces estremecía al mundo, y concibe la idea de un imperio sacro romano de la nación alemana. Pero ya antes el papa Nicolás I (en 860), preso aún en pensamientos agustinianos, esto es, mágicos, soñó con un Estado papal que había de estar por encima de los príncipes de la Tierra; y desde 1059 Gregorio VII, con el ímpetu primario de su naturaleza fáustica, se esforzó por realizar el dominio universal del Papa en la forma de una relación feudal con los reyes por vasallos. El Pontificado mismo constituyó—hacia dentro—el pequeño Estado feudal de la Campaña, cuyas estirpes nobles dominaban la elección y muy pronto convirtieron en una especie de oligarquía nobiliaria el Colegio de cardenales, que en 1059 tuvo a su cargo la elección de papa. Pero hacia afuera, Gregorio VII *consiguió* la soberanía feudal sobre los Estados normandos en Inglaterra y Sicilia, fundados ambos con su apoyo, y realmente confirió la corona imperial, como anteriormente Otón el Grande había conferido la tiara. Pero el Staufen Enrique VI cambió la situación y recibió de Ricardo Corazón de León el juramento de vasallaje por Inglaterra; estaba a punto de realizar la idea del imperio universal cuando el papa Inocencio III (1198-1216), el más grande de los pontífices, convirtió en hecho, aunque por poco tiempo, la idea de la soberanía feudal del papa sobre el mundo. Inglaterra fué en 1213 feudo pontificio; siguieron luego Aragón, León, Portugal, Dinamarca, Polonia, Hungría, Armenia, el Imperio latino de Bizancio, recién fundado. Pero a su muerte empezó la disolución dentro de la Iglesia misma, con la aspiración de los grandes dignatarios eclesiásticos a limitar

(1) Para el soberano del medio no hay «extranjero» (Kung-Yang). «El cielo no habla; hace que un hombre anuncie sus pensamientos» (Tung Chung-chu). Sus equivocaciones influyen en todo el cosmos y conducen a conmociones en la naturaleza (O. Franke, *Zur Geschichte des confusianischen Dogmas* [*Historia del dogma confuciano*], 1920, páginas 212 y ss. y 244 y ss.). Este rasgo místico universal es totalmente ajeno a las ideas de los antiguos y de los indios sobre el Estado.



por una representación de su clase al papa mismo, que por la investidura se había convertido también en su señor feudal (1). La idea de que el Concilio general es superior al papa no tiene un origen religioso, sino que procede en primer término del principio feudal. Su tendencia corresponde exactamente a lo que los grandes ingleses consiguieron en la Charta Magna. En los concilios de Constanza (desde 1414) y de Basilea (1431) se ha intentado por última vez convertir la Iglesia—desde el punto de vista mundano—en una relación feudal, donde la oligarquía cardenalicia hubiera sido la representante de todo el clero occidental, en lugar de la nobleza romana. Pero la idea feudal había retrocedido ya por entonces ante la idea del Estado; y así, los barones romanos, que limitaban la lucha electoral al círculo estrecho de Roma y sus cercanías, asegurando así al elegido el ilimitado poder hacia fuera, en el organismo de la Iglesia, resultaron vencedores. Ya el Imperio habíase reducido a una sombra venerable, lo mismo que aconteció en Egipto y en China.

Comparado con el enorme dinamismo de estas decisiones, el feudalismo antiguo se constituye lentamente, estáticamente, sin ruido, de manera que casi sólo las huellas se conocen de este tránsito. En la epopeya de Homero, tal como hoy la conocemos, cada localidad tiene su *basileus* (rey, jefe), el cual de seguro fué antaño señor feudal, pues en la figura de Agamemnon se revela un estado de cosas en el que un soberano de amplios territorios sale en campaña con el séquito de sus pares. Pero aquí la disolución del poder feudal acontece en conexión con la formación del Estado-ciudad, del punto político. Esto tiene por consecuencia que los cargos hereditarios de la corte, las *archai* y *timai*, como pritanos, arcontas y acaso el pretor romano primitivo (2), son todos de naturaleza

(1) No debe olvidarse que las enormes propiedades de la Iglesia se habían convertido en feudos hereditarios de los obispos y arzobispos, los cuales no pensaban en permitir al papa, como señor feudal, la menor intromisión.

(2) Tras la caída de la tiranía, hacia 500, los dos gobernantes del patriciado romano llevan los títulos de pretor o de *judex;* pero justa-

urbana; y las grandes estirpes no se desarrollan aisladas en sus condados, como en Egipto, China y Occidente, sino que viven en íntimo contacto dentro de la ciudad, donde van poco a poco apoderándose de los derechos de la realeza, hasta que la casa reinante sólo conserva ya lo que no se le puede quitar, por consideración a los dioses: el título que lleva al ejecutar los actos del sacrificio. Así apareció el *rex sacrorum*. En las partes más jóvenes de la epopeya (desde 800) son los nobles los que invitan al rey a sesión y hasta le deponen. La *Odisea* conoce la monarquía propiamente como algo que pertenece a la leyenda. En la acción real, Itaca es una ciudad dominada por oligarcas (1). Los espartanos, como los patricios romanos reunidos en *Comitia curiata*, proceden de una relación feudal (2). En las fiditias aparece todavía un resto de la antiquísima mesa redonda, abierta en la corte. Pero el poder de los reyes ha descendido hasta no ser sino una sombra de dignidad, en los reyes de sacrificios—Roma y Atenas—y en los reyes espartanos, a quienes los eforos podían encarcelar y deponer. La homogeneidad de estas situaciones impulsa a creer que, en Roma, hubo una época de predominio oligárquico anterior a la tiranía de Tarquino (500); y esto halla confirmación en la tradición, sin duda alguna auténtica, del *interrex*, que el consejo nobiliario del Senado nombraba de su seno, hasta que le conviniera elegir de nuevo un verdadero rey.

Hubo aquí, como en todas partes, una época en que el feu-

---

mente por eso me parece verosímil que procedan de época anterior a la tiranía, del tiempo de la oligarquía antecedente y aun de la auténtica monarquía. Como cargos cortesanos, tendrían entonces el mismo origen que el duque (*praeitor*, conductor de ejércitos, en Atenas, polemarco) y el conde. La denominación de cónsul (desde 366) es idiomáticamente arcaica; no significa, pues, una creación nueva, sino la resurrección de un título (¿consejero del rey?) que acaso por los sentimientos oligárquicos fuese durante mucho tiempo mal visto.

(1) BELOCH, *Griechische Geschichte* [*Historia griega*], I, S, páginas 214 y ss.

(2) Los espartanos, en la época mejor del siglo VI, podían armar unos 4.000 hombres frente a una población total de casi 300.000 ilotas y periecos (ED. MEYER, *Gesch. d. Alt.* [*Historia de la Antigüedad*], III, § 264). Una fuerza aproximadamente igual debían tener las estirpes romanas frente a los clientes y a los latinos.

dalismo ya caminaba a su ruina, sin que el Estado futuro estuviera todavía perfectamente establecido, sin que todavía la nación estuviera «en forma». Esta es la terrible crisis que aparece en todas partes como *interregnum* y que forma el límite *entre el vínculo feudal y el Estado de clase.* En Egipto, hacia la mitad de la quinta dinastía, ya el feudalismo había logrado su pleno desarrollo. Justamente el Faraón Asosi fué dando trozo a trozo su patrimonio a los vasallos; y a esto hay que añadir los ricos feudos eclesiásticos que, como en la época gótica, no pagaban impuestos y fueron poco a poco convirtiéndose en propiedad permanente de los grandes templos (1). Al término de la quinta dinastía (hacia 2530) acaba la «época de los Staufen». Bajo la sombra de gobierno que desarrolló la sexta dinastía, de breve vida, hácense independientes los príncipes *(rpati)* y los condes *(hetio)*. Los altos cargos son ya todos hereditarios y en las inscripciones sepulcrales se manifiesta cada vez más el orgullo de las viejas noblezas. Lo que los historiadores egipcios posteriores han ocultado bajo las supuestas dinastías séptima y octava (2) es, en realidad, medio siglo de total anarquía y de luchas irregulares de los príncipes por tierras o por el título de Faraón. En China ya I-Vang (934-909) fué obligado por sus vasallos a dar en feudo toda la tierra conquistada y a darla a vasallos inferiores, de su elección. En 842 fué obligado Li-Vang a huir con el príncipe heredero, tras de lo cual la administración del Imperio corrió a cargo de dos príncipes. A partir de este interregno desciende la casa de los Chu, y el nombre de emperador se reduce a un título honroso, pero insignificante. Es lo que corresponde a la época de la Alemania sin emperador, época que comienza en 1254 y que en 1400 llega, con Wenzel, al punto más bajo del poder imperial, al mismo tiempo que el estilo Renacimiento de los *condottieri* y tiranuelos locales y la plena decadencia del poder pontifical. Muerto Bonifacio VIII, quien en 1302, en la bula *Unam sanc-*

(1) Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.* [*Historia de la Antigüedad*], I, § 264.
(2) Ibid., § 267 y s.

tam, había defendido una vez más el poder feudal del papa, y había sido preso por los representantes de Francia, el papado vivió un siglo de destierro, anarquía e impotencia. En el siglo siguiente, la nobleza normanda de Inglaterra fué a su ruina en las luchas de los York y los Lancaster por el trono.

9.

Esta conmoción significa la victoria *del Estado sobre la clase.* El feudalismo sentía, en el fondo, que todos existían para una sola «vida», la vida que era vivida significativamente. La historia se agotaba en el sino de la sangre noble. Pero ahora despunta el sentimiento de que existe *algo más*, algo que a la nobleza ha de someterse, en unión con todas las demás clases y profesiones, algo inaprehensible, una idea. La concepción ilimitadamente privada de los acontecimientos se transforma en pública. El Estado podrá ser todo lo noble que se quiera —y lo es casi sin excepción—; podrá no alterarse nada o casi nada al pasar del feudalismo al Estado de clase; podrá ser aún desconocida la idea de que fuera de las dos clases primarias hay no sólo deberes, sino derechos; pero el caso es que el sentimiento ha variado y la conciencia de que la vida en las cumbres de la historia existe para ser vivida, ha cedido ante esta otra idea: que la vida contiene una *misión*. La diferencia se advierte claramente cuando se compara la política de Reinaldo de Dassel († 1167), uno de los más grandes estadistas alemanes de todos los tiempos, con la del emperador Carlos IV († 1378), y se trae a colación el tránsito correspondiente de la *Themis* antigua de la época caballeresca con la *Dike* de la ciudad naciente (1). La *Themis* contiene sólo una pretensión de derecho; la *Dike* contiene también una misión.

La idea primera del Estado va siempre unida con el con-

(1) Véase EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum* [*La idea del Derecho en la Grecia primitiva*], 1921, pág. 65.

cepto del soberano único, y ello con una evidencia que llega hasta el mundo animal mismo. La monarquía es una situación que se establece por sí misma, para toda multitud animada, en todas las coyunturas importantes, como lo demuestran las conmociones públicas, los momentos de súbito peligro (1). Estas multitudes son unidades de sentimiento, pero ciegas. No se hallan «en forma» para afrontar los inminentes sucesos, sino cuando están en manos de un jefe que, súbitamente, surge de ellas mismas y que por la compenetración de la sensibilidad total es su cabeza directora, ciegamente obedecida. Esto se verifica en la formación de las grandes unidades vitales, que llamamos pueblos y ciudades, aunque más lenta y significativamente. En las culturas superiores esta manera de estar en forma es substituída por otra, en obediencia a un gran símbolo y a veces artificialmente; pero de manera tal, que, bajo la máscara, sigue de hecho manteniéndose la soberanía individual, ya sea la de un consejero real, ya la de un jefe de partido; y en toda conmoción revolucionaria vuelve siempre a presentarse el estado primitivo.

Con este hecho cósmico va unido uno de los rasgos más íntimos de toda vida dirigida, la *voluntad hereditaria*, que se afirma con energía natural en toda raza fuerte y que a veces obliga inconscientemente al jefe momentáneo a mantener su preeminencia, por toda su existencia personal, y aún más allá para la sangre de sus hijos y nietos. El mismo rasgo profundo, vegetativo, anima todo verdadero espíritu de séquito, que ve garantizada y simbólicamente representada la duración propia en la duración de la sangre directora. Justamente en los períodos revolucionarios aparece este sentimiento primario con plenitud y energía y en contradicción con todos los principios. Por eso en 1800 vió Francia en Napoleón y la herencia de su posición el remate propio de la obra revolucionaria. Los teóricos que, como Rousseau y Marx, parten de ideales y no de hechos de la sangre, no han notado esta fuerza enorme en la

(1) Véase t. III, pág. 34 y ss.

historia, y por eso han calificado sus efectos de reprobables y reaccionarios. Pero existen, y existen con tan poderosa energía, que aun el simbolismo de las culturas superiores no puede superarlos sino artificiosa y transitoriamente, como lo demuestran el vinculamiento de los cargos electivos en determinadas familias—en la Antigüedad—y el nepotismo de los papas barrocos. Tras el hecho de que la dirección muchas veces es libremente otorgada; tras el dicho de que el primer puesto le corresponde al mejor, ocúltase casi siempre la rivalidad de los poderosos, quienes no impiden en principio, pero sí de hecho, la sucesión hereditaria, porque cada uno, en sus adentros, la apetece para su estirpe. Sobre este estado de emulación creadora descansan las formas de gobierno en la oligarquía antigua.

Ambos reunidos dan por resultado el concepto de *dinastía*, concepto tan hondamente arraigado en lo cósmico, tan íntimamente unido a los hechos de la vida histórica, que las ideas políticas de todas las culturas particulares son *variaciones de este principio único*, desde la apasionada afirmación del alma fáustica hasta la decidida negación del alma antigua. El desarrollo de la idea del Estado en una cultura va unido ya a la ciudad naciente. Las naciones, los pueblos históricos, son pueblos constructores de ciudades (1). La *residencia real* sustituye al castillo y se torna el centro de la historia; en ella, el sentimiento del ejercicio de la fuerza—de la *Themis*—se convierte en el sentimiento del *gobierno*—de la *Dike*—. El lazo feudal es interiormente superado por la nación, incluso en la conciencia de la clase noble. El mero hecho de la prepotencia se convierte ahora en símbolo de la *soberanía*.

Así sucede que, al desaparecer el feudalismo, la historia fáustica se hace historia dinástica. Desde los pequeños centros en donde viven las estirpes regias—donde están «arraigadas», como dice la expresión terrícola, evocadora de la planta y la propiedad—irradia una fuerza plástica de la realidad nacional, realidad organizada en clases, desde luego, pero de tal

(1) Véase t. III, pág. 243.

suerte que el Estado condiciona la existencia de las clases. El principio genealógico, que alienta en la nobleza feudal y en las estirpes aldeanas; la expresión del sentimiento de la lejanía y de la voluntad de la historia se ha hecho tan fuerte, que el nacimiento de las naciones depende ya, no de los poderosos lazos de idioma y paisaje, sino del destino de las casas reinantes. Disposiciones sobre herencia, como la ley sálica; documentos en donde se lee la historia de una sangre; matrimonios y defunciones separan o reúnen la sangre de poblaciones enteras (1). No llegó a formarse una dinastía lorenesa y borgoñona; por eso estas dos naciones germinantes no lograron pleno desenvolvimiento. La fatalidad que pesó sobre la estirpe de Hohenstaufen, en Italia y en Alemania, transformó durante siglos la corona imperial—y *con ella* la unidad nacional alemana e italiana—en un puro anhelo; en cambio, la casa de Habsburgo pudo hacer surgir no una nación alemana, pero sí una nación austríaca.

En el sentimiento de la cueva, propio del mundo árabe, el principio dinástico adopta formas distintas. El «princeps» antiguo, el sucesor legítimo de los tiranos y de los tribunos, es la encarnación del Demos. Como Jano es la puerta y Vesta el hogar, así César es el pueblo. He aquí la última creación de la religiosidad órfica. Frente a esta concepción, la concepción mágica es la del *dominus et deus*, la del chá, participante en el fuego celeste (la del *hvareno* en el Imperio mazdaíta de los Sassánidas, y así se explica la corona rutilante, la aureola en la Bizancio pagana y cristiana) que le envuelve y le hace *pius, felix* e *invictus*, títulos oficiales desde Cómodo (2). En el siglo III, en Bizancio, el tipo del soberano sufrió la misma transformación que cuando el Estado augustiano de funcionarios se re-

(1) Véase t. III, pág. 256.
(2) F. CUMONT, *Mysterien des Mithra*, 1910, págs. 74 y ss. El Gobierno sassánida, que hacia 300 pasó del feudalismo al Estado de clases, fué, en todo y por todo, el modelo de Bizancio en el protocolo, en la guerra caballeresca, en la administración y, sobre todo, en el tipo del soberano. Véase A. CHRISTENSEN, *L'empire des Sassanides, le peuple, l'Etat, la cour*, Copenhague, 1907.

trotrajo al Estado feudal de Diocleciano. «La nueva creación comenzada por Aureliano y Probo y realizada por Diocleciano y Constantino sobre ruinas, está tan lejos de la Antigüedad y del principado como el Imperio de Carlomagno» (1). El soberano mágico gobierna la parte visible del *consensus* universal de los fieles, que es a la vez Iglesia, Estado y nación (2), como lo ha descrito San Agustín en su *Ciudad de Dios*. El soberano occidental es monarca por la gracia de Dios dentro del mundo *histórico;* su pueblo le está sujeto, porque Dios se lo ha concedido. Pero en las cuestiones de fe él es también súbdito, esto es, súbdito del representante de Dios en la tierra o súbdito de su conciencia. Esta es la separación entre el poder del Estado y el poder de la Iglesia, el gran conflicto fáustico entre el tiempo y el espacio. Cuando en el año 800 el papa coronó al emperador, *buscóse* un nuevo señor, para prosperar él mismo. El emperador de Bizancio era, según el sentimiento mágico, su señor también en lo espiritual; el de Franquilandia era en cosas religiosas su *servidor* y en las profanas—acaso—su brazo. El pontificado como idea no podía surgir sino por separación del califato, pues en el califa está *contenido* el papa.

La elección del soberano mágico no puede, por lo mismo, estar determinada por una ley genealógica de sucesión hereditaria. Surge del *consensus* de la comunidad dominante, en la cual el Espíritu Santo habla y determina al elegido. Cuando murió Teodosio, en 550, una parienta, la monja Pulcheria, dió la mano al viejo senador Marciano como fórmula con la cual la admisión de este hombre de Estado en el lazo familiar le aseguraba el trono y, por ende, afirmaba la perduración de la «dinastía» (3); y esto fué considerado como un signo de arriba, lo mismo que otros muchos actos semejantes en la casa de los sassánidas y los abassidas.

En China, la idea del emperador, fuertemente asociada al

(1) Ed. Meyer, *Kl. Schriften* [*Obras breves*], pág. 146.
(2) Véase t. III, pág. 344.
(3) Krumbacher, *Byzantin. Literaturgeschichte* [*Historia de la literatura bizantina*], pág. 918.

feudalismo de la época Chu, se convirtió rápidamente en un sueño, en el que pronto, con creciente claridad, se reflejó todo el mundo anterior en la figura de tres dinastías y una serie de emperadores legendarios, todavía más antiguos (1). Pero para las dinastías del sistema de Estados que después se forma, y en el que el título de Wang, rey, llega a ser general, constituyéronse severos preceptos de sucesión a la corona, y la idea de legitimidad, que era ajena a la época primitiva, se convierte ahora en una potencia (2) que, en la extinción de las líneas, en las adopciones y malos matrimonios, da ocasión—como sucede en la época barroca de Occidente—a innumerables guerras de sucesión (3). Seguramente hay algún principio de legitimidad oculto en el hecho extraño de que los soberanos de la XII dinastía egipcia (término de la época posterior) hicieran coronar a sus hijos en vida de ellos mismos (4); la íntima afinidad de esas tres ideas dinásticas es una prueba más de la afinidad de la existencia, en esas culturas

Hace falta penetrar hondamente en el idioma de las formas políticas de la alta Antigüedad para reconocer que la evolución fué allí la misma y que contiene no sólo el tránsito de la

(1) Hay un hecho que proyecta gran claridad sobre la formación de ese cuadro, y es que los descendientes de las dinastías Hia y Chang —que se suponían derrocadas—reinaron en los Estados Ki y Sung durante la época Chu (SCHINDLER, *Das Priestertum im alten China* [*El sacerdocio en la China antigua*], I, pág. 39.) Esto demuestra, primero que el cuadro del Imperio refleja retrospectivamente una situación anterior e incluso quizá contemporánea *de esos Estados;* pero, sobre todo, que el concepto de la dinastía no es el corriente entre nosotros, sino que supone una idea muy distinta de la familia. Puede compararse con esto la ficción de que el emperador alemán, elegido siempre en terreno franco y coronado en la capilla mortuoria de Carlomagno, es un «franco»; de lo cual en otras circunstancias pudiera muy bien haberse formado la idea de una dinastía franca desde Carlos hasta Conradino (v. AMIRA, *German. Recht* [*Derecho germánico*], en el *Grundriss* [*Manual*], de HERMANN PAUL, III, pág. 147, nota). Desde la época de la ilustración, con Confucio, ese cuadro sirve de base a una teoría del Estado, y más tarde aún ha sido usado por los Césares.

(2) O. FRANKE, *Stud. z. Gesch. d. Konf. Dogmas* [*Estudios sobre la historia del dogma confuciano*], págs. 247 y 251.

(3) Ejemplo característico es la unión personal de los Estados Ki y Tseng, tachada de ilegal en Franke, pág. 251.

(4) ED. MEYER, *Gesch. d. Alt.* [*Historia de la Antigüedad*], I, § 281.

relación feudal al Estado de clase, sino incluso el principio dinástico. Pero la existencia antigua opuso una negativa rotunda a todo lo que fuese prolongación en las lejanías del tiempo y del espacio; y también en el mundo de los hechos, en la historia, se rodeó de creaciones en las que hay algo de defensiva. Pero todas esas estrecheces y brevedades suponen precisamente aquello de que quieren defenderse. El despilfarro dionisíaco y la negación órfica de la vida antigua están contenidos bajo la *forma* de protesta, en el ideal apolíneo de la existencia perfectamente corpórea.

Sin duda alguna existían en la monarquía primitiva la soberanía individual y la voluntad de herencia (1). Pero ya hacia 800 se hacen problemáticas, como lo revela el papel de Telémaco en las más antiguas partes de la *Odisea*. El título de rey es llevado a veces por grandes vasallos y por los más distinguidos de entre los nobles. En Esparta y en Licia son dos; en la ciudad de los Feacios y en muchas ciudades reales son más todavía. Viene luego la división de los cargos y dignidades. Por último, la realeza misma se convierte en un cargo que la nobleza confiere, primero quizá dentro de la vieja familia real, como en Esparta, donde los eforos, representantes de la primera clase, no están atenidos a ningun precepto electivo, y también en Corinto, donde la estirpe regia de los Baquiades deroga la sucesión hereditaria en 750 y designa de su seno un pritano con jerarquía real. Los grandes cargos, que al principio eran también hereditarios, se convierten en vitalicios, luego en temporales, por último en anuales; de manera que, siendo varios los investidos, hay un cambio de mando, lo que, como es sabido, ocasionó la pérdida de la batalla de Cannas. Estos cargos anuales, desde la dictadura anual etrusca (2)

(1) G. BUSOLT, *Griech. Staatskunde* [*El derecho político en Grecia*], 1920, págs. 319 y ss. En su libro *Staat und Gesellschaft der Griechen* [*El Estado y la sociedad de los griegos*], Wilamowitz niega la monarquía patriarcal, desconociendo así la enorme distancia entre la situación del siglo VIII, indicada en la *Odisea*, y la del siglo VII.

(2) A. ROSENBERG, *Der Staat der alten Italiker* [*El Estado de los antiguos itálicos*], 1913, págs. 75 y ss.

hasta el eforado dórico, que también existe en Heraclea y en Messenia, están íntimamente ligados a la esencia de la ciudad y llegan a su máximo desarrollo hacia 650; justamente cuando, en el Estado de clases, en Occidente, hacia fines del siglo XV, el poder dinástico hereditario se encuentra asegurado por el emperador Maximiliano y su política matrimonial—frente a las pretensiones electorales de los príncipes electores—por Fernando de Aragón, por Enrique VII Tudor y por Luis XI de Francia (1).

Pero la creciente limitación al ahora y al aquí hizo también que el sacerdocio, que empezaba a constituirse en clase, quedara reducido a una mera suma de cargos políticos. La residencia del monarca homérico no forma el centro de un Estado irradiante, sino que se concentra hacia dentro, hasta que el Estado y la ciudad llegan a ser idénticos. Con lo cual se identifican también la nobleza y el patriciado; y como la representación de las ciudades primitivas —incluso en la época gótica, en la cámara baja de Inglaterra como en los Estados generales franceses —es propia de los patricios, así el poderoso Estado de clase, entre los antiguos, se ofrece a nosotros, *no en la idea, pero sí de hecho,* como un puro Estado de la nobleza sin rey. Esta forma estrictamente apolínea de la *polis* en formación se llama oligarquía.

Y así, al término de las dos épocas primeras de las dos culturas, encontramos el principio fáustico-genealógico y el principio apolíneo-oligárquico, dos especies de derecho político,

(1) Partidos *de clase* eran también las dos grandes corporaciones bizantinas, que han sido falsamente llamadas «partidos de circo». Esos verdes y esos azules se llamaban *demoi* y tenían sus juntas directivas. El Circo no era—como el Palais Royal en 1789—sino el lugar de las manifestaciones públicas, y tras éstas se hallaba la reunión de clases en el Senado. Cuando Anastasio I, en 520, hizo triunfar la orientación monofisita, los verdes cantaban a diario himnos ortodoxos y obligaron al emperador a presentar excusas públicas. En la historia de Occidente, lo que corresponde a esto son los partidos parisienses bajo «los tres Enriques» (1580), o los güelfos y gibelinos en la Florencia de Savonarola, o, sobre todo, las facciones sublevadas en Roma bajo el papa Eugenio IV. La represión de la sublevación de Nika en 532 por Justiniano funda el absolutismo político, en contra de las clases.

dos especies de *dike*. La una, sustentada en un sentimiento inmenso de la lejanía, con una tradición documentada, que arraiga en remoto pasado y que aspira al futuro más lejano con idéntica voluntad de duración, practica en el presente la política de acciones a larga distancia, merced a meditados matrimonios dinásticos y con ayuda de esa política netamente fáustica, dinámica, contrapuntística, que llamamos *diplomacia*. La otra es corpórea, estatuaria, limitada al presente y a la proximidad por la política de la autarquía, negando severamente todo lo que la existencia occidental afirmaría.

El Estado dinástico, como el Estado-ciudad, suponen, empero, la ciudad misma. Pero mientras que los asientos del gobierno occidental no están muchas veces en las mayores localidades del país, sino que constituyen centros en un campo de fuerzas y de tensiones políticas, en donde todo acontecimiento, por lejano que sea el lugar de su origen, hace estremecerse al conjunto, en cambio en la Antigüedad la vida se concentra cada vez más estrechamente, llegando al fenómeno grotesco del sinequismo. La voluntad euclidiana de forma culmina aquí dentro del mundo político. No puede el antiguo pensar el Estado, si la nación no se amontona, no forma un *cuerpo* único; quiere *ver* ese cuerpo, contemplar su conjunto. Mientras que la tendencia fáustica aspira a disminuir cada vez más el número de los centros, de manera que ya Maximiliano I vislumbraba en el futuro una monarquía universal de su casa, genealógicamente asegurada, en cambio el mundo antiguo se descompone en innumerables puntos diminutos, los cuales, tan pronto como existen, entran en la relación —lógicamente casi necesaria para el hombre antiguo — del aniquilamiento recíproco, como la más pura expresión de la autarquía (1).

El sinequismo, y por tanto la fundación de la *polis* propia-

(1) De aquí se deriva un doble concepto de la emigración. Los reyes de Prusia llamaron emigrantes a sus *tierras*, como los protestantes de Salzburgo y los refugiados franceses. En cambio, Gelon de Siracusa, hacia 480, metió a la fuerza en Siracusa la población de otras ciudades, y así Siracusa, de pronto, fué la primera gran ciudad de la Antigüedad.

mente dicha, fué *exclusivamente obra de la nobleza*, que por sí sola representaba el Estado antiguo de clase y le dió forma, reuniendo en un solo conjunto la nobleza rural y el patriciado. Las clases trabajadoras seguían viviendo en la localidad, y el aldeano no contaba, en el sentido de formar una clase. La concentración de la potencia de los nobles en un solo punto fué la que aniquiló la monarquía de la época feudal.

Sobre la base de estas consideraciones podemos arriesgar el intento de bosquejar la historia primitiva de Roma, con toda clase de restricciones, naturalmente. El sinequismo romano, conjunción local de extensas estirpes nobles, es idéntico a la «fundación» de Roma, empresa etrusca, probablemente de principios del siglo VII (1), cuando ya mucho antes existían dos establecimientos en el Palatino y en el Quirinal frente al castillo real del Capitolio. Al primero pertenece la antiquísima diosa *Diva Rumina* (2) y la estirpe etrusca de los *Ruma* (3); al segundo, el dios *Quirinus pater*. De aquí proceden los dos nombres de romanos y quirites y los dos sacerdocios de los Salios y los Lupercos, situados en ambas colinas. Como las tres tribus de los Ramnes, Tities, Luceres se extendían seguramente por *todas* las localidades etruscas (4), debieron existir aquí como allí, y así se explica, una vez realizado el sinequismo, el número de seis centurias de caballeros, seis tribunos militares y seis vestales; pero también los *dos* pretores o cónsules, que bien pronto fueron adjuntos al rey como representantes de la nobleza y que acabaron por quitar al monarca todo poder. Ya hacia el año 600 debió ser la constitución de Roma una fuerte oligarquía de *patres*, con una sombra de rey (5);

---

(1) De esta época proceden los lekytos griegos encontrados en sepulcros del Esquilino.

(2) WISSOWA, *Religion der Römer* [*Religión de los romanos*], página 242.

(3) W. SCHULZE, *Zur Geschichte lateinischer Eigennahmen* [*Historia de los nombres propios latinos*], págs. 379 y ss.

(4) Véase pág. 135.

(5) Esto se revela también en la relación del *Pontifex maximus* con el *Rex sacrorum*. Este, con los tres grandes Flamines, pertenece a la monarquía; los pontífices y las vestales pertenecen a la nobleza.

pero de aquí se sigue que la vieja hipótesis de la expulsión de los reyes y la moderna de un paulatino descenso del poder regio, pueden muy bien coexistir, pues la primera se refiere al derribo de la tiranía de Tarquino —a mediados del siglo VI la tiranía se alzó en todas partes contra la oligarquía (en Atenas, con Pisistrato) —y la segunda se refiere a la lenta disolución del poder feudal, del monarca que llamaríamos homérico, *anterior* a la «fundación» de la *polis* por el Estado de clase, crisis ésta que en Roma fué señalada acaso por la aparición de los pretores, como en otras partes por la de los arcontes y eforos.

Esta *polis* es estrictamente noble, como el Estado occidental de clase (incluyendo al alto clero y a los representantes de las ciudades). El resto de los individuos es pura y simplemente objeto... de la preocupación política, es decir —en la Antigüedad—, de la *despreocupación*. Porque el «*carpe diem*» es el lema de esta oligarquía, como lo manifiestan las canciones de Teognis y del cretense Hybrias; lo es en la finanza, que, hasta los tiempos últimos de la Antigüedad, fué más o menos un robo organizado, para procurarse los subsidios necesarios en el momento, desde la piratería organizada por Polícrates contra sus propios súbditos, hasta las proscripciones de los triunviros romanos; lo es en la legislación edictal del pretor romano anual, legislación convenientemente orientada hacia el momento (1); lo es, por último, en la costumbre cada vez más extendida de atribuir por sorteo los cargos más importantes del ejército, de la justicia y de la administración —especie de reverencia a Tyjé, diosa del momento.

No hay excepciones a esta manera de estar políticamente en forma y a esta manera de pensar y de sentir. Los etruscos están tan dominados por ella como los dorios y los macedonios (2). Cuando Alejandro y sus sucesores cubrieron el Oriente de ciudades griegas, ello sucedió impensadamente, por la razón de que no podían imaginar otra forma de organización política.

(1) Véase t. III, pág. 91 y ss.
(2) Véase t. III, pág. 245 y ss.

Antioquía debía ser Siria y Alejandría, Egipto. Y en realidad el Egipto de los Ptolomeos, como más tarde el de los Césares, fué de hecho — bien que no de derecho — una *polis* de enormes proporciones. El campo, que se había hecho felah y había eliminado de nuevo las ciudades; yacía ante las puertas con su vieja técnica administrativa (1). El Imperio romano no es sino el último y máximo Estado-ciudad de la Antigüedad, fundado en un gigantesco sinequismo. El orador Arístides podía decir con razón — bajo Marco Aurelio — en su discurso a Roma: «Roma ha condensado ese mundo en el nombre de *una ciudad*. Dondequiera que uno haya nacido, vive en su centro.» Mas también la población sometida, las tribus salvajes nómadas, los habitantes de los pequeños valles alpinos, todos son constituídos en forma de *civitates*. Livio piensa dentro de las formas del Estado-ciudad, y para Tácito la historia provinciana no existe. Pompeyo se perdió en el año 49, cuando retrocedió ante César y entregó la ciudad de Roma — de importancia militar nula —, para establecer en Oriente su base de operaciones. A los ojos de la sociedad predominante, este hecho equivalía a entregar el Estado a César. Para los romanos Roma lo era todo (2).

Estos Estados-ciudades no son, en idea, susceptibles de expansión. Su número puede aumentar, pero no su extensión. No es justa la opinión que considera el ingreso de la clientela romana en la plebe electoral y la creación de las tribus rurales, como atentados a la idea de la *polis*. Aquí sucede lo que en Atica: la vida toda del Estado, de la *res publica*, permanece antes y después limitada a un punto, y este punto es el *agora*, el foro romano. Puede suceder que el derecho de ciudadanía sea conferido a individuos que habiten lejos d la ciudad — en la época de Aníbal, en toda Italia, y más tarde, en todo el mundo —; sin embargo, para el ejercicio del aspecto político de tal derecho es necesaria la *presencia personal* en el foro.

(1) Esto se ve claramente en WILCKEN, *Grundzüge der Papyruskunde* [*Principios de papirología*], 1912, págs. 1 y ss.
(2) ED. MEYER, *Cäsars Monarchie* [*La monarquía de César*].

Con lo cual sucede que la gran mayoría de los ciudadanos carecen de todo influjo de hecho — bien que no de derecho — sobre los negocios políticos (1). El derecho de ciudadanía no significa, pues, para ellos sino el deber militar y el goce del derecho privado ciudadano (2). Pero aun los ciudadanos que venían a Roma encontraban su poder político limitado por un segundo *sinequismo artificial*, que no llegó a desarrollarse hasta después de la liberación de los aldeanos, y que de seguro fué inconsciente, respondiendo en el fondo tan sólo al afán de mantener incólume la idea de la *polis*: los nuevos ciudadanos, sin tener en cuenta su número, fueron inscritos en muy pocas tribus, en ocho, según la ley Julia, y claro está que constituían siempre una minoría frente a los antiguos ciudadanos.

El cuerpo de los ciudadanos es concebido, en efecto, como *un cuerpo*, un *soma*. Quien no pertenece a él, carece de derechos; es *hostis* (enemigo). Por encima están los dioses y los héroes; por debajo de esa totalidad de personas (3) está el esclavo, quien, según Aristóteles, casi no puede llamarse hombre. El individuo, empero, es ζῷον πολιτικόν (animal político), en un sentido que a nosotros, acostumbrados a pensar y a vivir en sentimiento de lejanía, nos parecería la cifra y compendio de toda esclavitud; el individuo no existe sino merced a su

(1) Plutarco y Apiano describen las masas humanas que por las carreteras de Italia caminaban hacia Roma para votar sobre las leyes de Ti. Graco. Pero esto justamente demuestra que el hecho no había acontecido antes; y poco después de su acto de violencia contra Octavio, advierte Graco su propia ruina, porque las masas se han vuelto a sus respectivas tierras y no hay modo de reunirlas en Roma por segunda vez. En tiempos de Cicerón, los comicios muchas veces no consistían sino en conversaciones entre algunos políticos, sin participación de nadie. Pero jamás se le ocurrió a un romano la idea de que pudiera cada cual votar en su pueblo; ni siquiera a los itálicos cuando en 90 luchaban por conseguir el derecho de ciudadanía. Tal era la fuerza del sentimiento localista de la *polis*.

(2) En los Estados dinásticos occidentales el derecho privado es *territorial*, es decir, que se aplica a todos los que habitan en el territorio, sin consideración a su ciudadanía. En cambio, en el Estado-ciudad el derecho privado tiene validez sólo para los ciudadanos. Por tanto, la *civitas* significa infinitamente más que la ciudadanía moderna, pues sin ella el hombre carece de derecho y no existe como persona.

(3) Véase t. III, pág. 88.

pertenencia a una *polis*. A consecuencia de este sentimiento euclidiano, la nobleza, como cuerpo cerrado, fué al principio idéntica a la *polis*, hasta el punto de que aun en el derecho de las doce tablas estaba prohibido el matrimonio entre patricios y plebeyos, y en Esparta los eforos, según costumbre antigua, al tomar posesión de su cargo, declaraban la guerra a los ilotas. La relación se invierte, sin cambiar de sentido, cuando una revolución identifica el *demos* con los no nobles. Y lo mismo que por dentro, también por fuera es el cuerpo político la base de todo acontecimiento a lo largo de toda la historia antigua. Centenares de estos pequeños Estados se hallan en acecho, encerrados en sí mismos lo más posible, económica y políticamente, esperando agresivos la menor ocasión para acometer una lucha, cuyo término no es su expansión propia, sino el aniquilamiento del Estado contrario, que es destruído y cuyos ciudadanos son o muertos o vendidos como esclavos; exactamente como las revoluciones terminan matando o expulsando el partido vencedor a los vencidos, y apropiándose sus bienes. El estado natural entre los Estados es, en Occidente, un espeso tejido de relaciones diplomáticas que pueden interrumpirse por la guerra. Pero el antiguo derecho de gentes supone la guerra como estado normal, que de tiempo en tiempo es interrumpido por tratados de paz. Una declaración de guerra no hace sino restablecer la situación política natural; así se explican esos tratados de paz por cuarenta o cincuenta años, los *spondai*, como el famoso de Nicias en 421, que no ofrece sino una seguridad transitoria.

Al término de las épocas primitivas, estas dos formas de Estado, con sus estilos correspondientes de política, quedan afianzadas. La idea del Estado ha vencido a la relación feudal; pero hállase representada por las clases, y la nación no existe políticamente, sino como suma de éstas.

10.

Un giro nuevo se verifica al principio de la época posterior, cuando la ciudad y el campo se hallan en equilibrio y los poderes propios de la ciudad, el dinero y el espíritu, han adquirido tal fuerza que, representando la no-clase, se sienten, sin embargo, bastante fuertes para habérselas con las clases primordiales. Es el momento en que la idea del Estado se encumbra definitivamente sobre las clases, para *substituirlas* por el concepto de nación.

El Estado conquistó su derecho por la vía que va de la relación feudal al Estado de clase. En este último, las clases existen sólo mediante el Estado; no al revés. Pero la situación era aún tal que el gobierno se enfrontaba ante la nación gobernada en cuanto que ésta se hallaba dividida en clases. A la nación pertenecían todos; a las clases sólo una selección, y ésta era la única que contaba en la política.

Pero cuanto más se aproxima el Estado a su forma pura, cuanto más *absoluto* se hace, cuanto más se desentiende de cualquier otro ideal formal, tanto más peso adquiere el concepto de nación frente al de clase; y llega el momento en que la nación es gobernada *como tal nación*, y las clases ya no representan sino diferencias sociales. Contra esta evolución, que es una de las necesidades de la cultura, sublévanse una vez más las anteriores fuerzas, nobleza y sacerdocio. Para éstas está en juego todo: el heroísmo, la santidad, el viejo derecho, la jerarquía, la sangre. Y, desde su punto de vista, ¿contra qué?

Esta lucha de las clases primordiales contra el poder del Estado toma en Occidente la forma de la *fronda*. En la Antigüedad, donde no hay dinastía que represente el futuro y donde la nobleza está políticamente aislada, *se forma* un elemento dinástico que encarna la idea del Estado y, sostenido por las partes no nobles de la nación, eleva éstas a la categoría de una fuerza. Tal es la misión de la *tiranía*.

En este *tránsito del Estado de clase al Estado absoluto*, que

todo lo refiere a sí mismo, las dinastías occidentales, como las de Egipto y de China, pidieron auxilio a la clase de los que no forman clase, y, por lo tanto, la *reconocieron como una magnitud política*. Tal es el sentido de la lucha contra la fronda, y los poderes de la gran ciudad no pudieron ver en ella, para sí, ante todo, sino un provecho. El soberano representa el Estado, el cuidado y atención en pro de todos; y lucha contra la nobleza porque ésta quiere conservar la *clase*, como una magnitud política.

Pero para la *polis* el Estado consistía simplemente en la forma y no había cabeza, no había elemento hereditario en que el Estado estuviese como representado. Por eso la necesidad de introducir a la clase de los sin clase en la idea del Estado hizo surgir la tiranía, en la que una familia o una facción de la nobleza misma asumió la función dinástica, sin la cual una acción de la tercera clase hubiera sido imposible. Los historiadores de la Antigüedad posterior no han reconocido el sentido de este proceso y se han atenido a superficialidades de la vida privada. Pero en realidad la tiranía representa al *Estado* y es combatida por la oligarquía en nombre de la clase. Por eso la tiranía se apoya en los aldeanos y los burgueses. Estos eran en Atenas, hacia 580, los partidos de los diacrios y paralios. Por eso la tiranía sostuvo los cultos dionysíacos y órficos en perjuicio de los apolíneos. En Atica, Pisistrato fomentó el culto de Dionysos entre los aldeanos (1). En Sicione, hacia la misma época, Clistenes prohibió la recitación de los poemas homéricos (2). En Roma, la trinidad divina de Demeter (Ceres), Dionysos y Kore (3) fué introducida seguramente bajo los Tarquinos. Su templo fué consagrado en 483 por Sp. Cassio, quien

(1) GERCKE-NORDEU, *Einl. m. d. Alt.-Wiss.* [*Introducción a la arqueología*], II, pág. 202.

(2) BUSOLT, *Griech. Gesch.* [*Historia griega*], II, pág. 346.

(3) Véase págs. 39 y 180. La fronda y la tiranía están ligadas con el puritanismo tan profundamente —la misma época manifestándose en el mundo político en vez de en el religioso— como la Reforma está ligada con el Estado de clase, el racionalismo con la revolución burguesa y la «segunda religiosidad» con el cesarismo.

poco después pereció al intentar restablecer la tiranía. Ese templo de Ceres era el santuario de la plebe; y sus sacerdotes, los ediles, eran los hombres de confianza de la plebe, antes de la creación de los tribunos (1). Los tiranos, como los príncipes del barroco occidental, eran liberales en un gran sentido, que ya no es posible luego bajo el dominio de la tercera clase. Pero ya entonces, en la Antigüedad, comenzó a circular el dicho de que el dinero hace al hombre (χρήματ'ἀνήρ) (2). La tiranía del siglo VI desarrolló hasta su término la idea de la *polis*, y creó el concepto político del *ciudadano*, del *polites*, del *civis*, cuya suma, sin tener en cuenta la clase, constituye el cuerpo del Estado-ciudad. Cuando la oligarquía después volvió a obtener la victoria, a consecuencia de la propensión antigua hacia el presente y por temor y odio a la tendencia hacia la duración, manifiesta en la tiranía, ya el concepto del ciudadano estaba hecho, y el no patricio había aprendido a sentirse como clase frente a los demás; se había convertido ya en partido político — la voz democracia en su sentido específico antiguo recibe ahora un contenido grave de significaciones — y se disponía, no ya a ayudar al Estado, sino, como antes la nobleza, a *ser el Estado*. Comienza a contar y cuenta no sólo el dinero, sino las cabezas, pues tanto el censo monetario como el derecho electoral son armas políticas. La nobleza no cuenta, sino que valora; vota por clases. Así como el Estado absoluto nace de la fronda y de la primera tiranía, así también perece con la Revolución francesa y la segunda tiranía. En esta segunda lucha, que es ya defensa, la dinastía se une a las clases primordiales para defender la idea del Estado frente a una nueva clase soberana: la burguesía.

Entre la fronda y la revolución se extiende también la historia toda del Imperio medio en Egipto. La dinastía XII (2000-1788), con Amenemhet I y Sesostris I, funda, en dura lucha contra los barones, el Estado absoluto. El primer soberano

(1) G. Wissowa, *Religion d. Römer* [*Religión de los romanos*], página 297.
(2) Beloch, *Griech. Gesch.* [*Historia griega*], I, 1, pág. 354.

— según refiere un famoso poema de esta época — escapó a duras penas de una conjura palaciega. Después de su muerte, que empezó manteniéndose secreta, fué inminente un levantamiento, como demuestra la historia de Sinué (1). El tercero fué asesinado por oficiales de la corte. Las inscripciones en la sepultura familiar del conde Chnemhotep (2) nos hacen saber que las ciudades se habían tornado ricas y casi independientes, y que se hacían la guerra unas a otras. De seguro que no eran entonces más pequeñas que las ciudades antiguas en tiempos de las guerras médicas. Sobre ellas y sobre los grandes que permanecieran fieles se apoyó la dinastía (3). Sesostris III (1887-1850) pudo, en fin, anular por completo la nobleza feudal. A partir de este momento ya no hubo más que la nobleza de corte y un Estado de funcionarios (4), uniforme, ejemplarmente organizado. Pero ya se oyen quejas de que los distinguidos caen en la miseria y, en cambio, los «hijos de nadie» llegan a altos puestos y autoridad (5). Comienza la democracia y se prepara la gran revolución social de la época de los Hycsos.

A esto corresponde en China la época de los Ming-chu (o Pa, 685-591), protectores de origen principesco, que ejercen un poder no fundado en derecho, pero sí efectivo, sobre todo ese mundo de Estados sumido en la anarquía; convocan congresos de príncipes para restablecer el orden y reconocer ciertos principios políticos, y aun invitan a los insignificantes «Soberanos del Medio», de la casa Chu. El primero fué Hoang-Tsi († 645), que convocó la dieta de príncipes de 659, y de quien escribió Confucio que había salvado a China de un retorno a la barbarie. El nombre de Ming-chu se convirtió

(1) Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.* [*Historia de la Antigüedad*], I, § 281. Véase también en «Cantos y cuentos del antiguo Egipto» (Madrid, Biblioteca de la *Revista de Occidente*) la historia completa de Sinué.
(2) Ed. Meyer, Ibid, § 280 y ss.
(3) Sobre la seguridad en la sucesión al trono véase pág. 175.
(4) § 286.
(5) § 283. Véase A. Erman, *Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten* [*Las advertencias de un profeta egipcio*], Actas de la Academia de Prusia, 1919, pág. 804.

más tarde, como la voz tirano entre nosotros, en un insulto; porque no se quiso ver en ellos sino la fuerza sin derecho. Pero estos grandes diplomáticos fueron, sin duda alguna, un elemento que, lleno de preocupación por el Estado y el futuro histórico, se alzaron contra las viejas clases, apoyándose en las nuevas, en la inteligencia y en el dinero. Una gran cultura se revela en lo poco que, hasta ahora, se sabe de ellos por fuentes chinas. Algunos de ellos fueron escritores, otros nombraron ministros a filósofos. Lo mismo da que pensemos en Richelieu o en Wallenstein o en Periandro; en todo caso, con ellos aparece por vez primera «el pueblo» como magnitud política (1). Este es el verdadero sentimiento barroco y la diplomacia de alto bordo. El Estado absoluto se ha impuesto, en idea, frente al Estado de clase.

En esto precisamente reside la estrecha afinidad con la época occidental de la fronda. En Francia, la corona no convocó desde 1614 Estados generales, habiéndose éstos mostrado superiores a los poderes unidos del Estado y de la burguesía. En Inglaterra intenta Carlos I, desde 1628, igualmente gobernar sin Parlamento. En Alemania sobreviene la guerra de treinta años, que, independientemente de su sentido religioso, había de decidir entre el poder imperial y la gran fronda de los príncipes electores, por una parte, y entre los príncipes y la pequeña fronda de sus súbditos, de otra parte. Y sobreviene porque en 1618 los Estados de Bohemia, habiendo depuesto la casa de Habsburgo, vieron su fuerza aniquilada en 1620 por un terrible castigo. Pero el punto central de la política mundial hallábase entonces en *España*, donde con la cultura social nació el estilo diplomático del barroco, en el gabinete de Felipe II, y donde el principio dinástico, en que el Estado absoluto se encarnaba frente a las Cortes, experimenta su elaboración más poderosa, en lucha contra la casa de Borbón. El intento de

(1) S. Plath, *Verfassung und Verwaltung Chinas* [*Constitución y administración de China*], Actas de la Academia de Munich, 1864, página 97; O. Franke, *Stud. z. Gesch. d. Konf. Dogmas* [*Estudios sobre la historia del dogma confuciano*], págs 255 y ss.

incorporar genealógicamente Inglaterra al sistema español, falló bajo Felipe II, porque el heredero, ya anunciado, de su matrimonio con María de Inglaterra, no llegó. Ahora, bajo Felipe IV, vuelve a aparecer el pensamiento de una monarquía universal que domine todos los Océanos; pero ya no es ese imperio místico del goticismo anterior, ese imperio sacro romano de la nación alemana, sino el ideal tangible del dominio universal de la casa Habsburgo, desde Madrid, sobre la posesión real de las Indias y de América y apoyado en el poder ya notable del dinero. Por entonces intentaron los Estuardos afirmar su posición amenazada, por medio del matrimonio del sucesor al trono con una infanta española. Pero en Madrid se prefirió, al fin, la unión con la propia línea colateral en Viena, y así Jacobo I hubo de dirigirse —en vano también— al partido contrario de los Borbones, proponiendo un enlace matrimonial. El mal éxito de esta política familiar contribuyó más que nada a unir el movimiento puritano con la fronda en una gran revolución.

En estas grandes decisiones sucede lo mismo que en las correspondientes «sincrónicas» de la China, y es que los ocupantes de los tronos pasan a segundo término ante los grandes estadistas, en cuyas manos durante decenios enteros, está el sino del mundo occidental. El conde-duque de Olivares en Madrid y el embajador de España en Viena, Oñate, fueron por entonces las personalidades más poderosas de Europa. Frente a ellos se hallaban Wallenstein, defensor de la idea imperial, y, en Francia, Richelieu, defensor de la idea del Estado absoluto. Más tarde les siguieron: en Francia, Mazarino; en Inglaterra, Cromwell; en Holanda, Oldenbarneveldt; y en Suecia, Oxenstierna. Hasta el gran príncipe elector no aparece un monarca de importancia política.

Wallenstein empieza, inconscientemente, en el punto en que los Hohenstaufen terminaron. A la muerte de Federico II (1250) el poder de las Cortes imperiales era absoluto. Contra ellas actuó Wallenstein, en pro de un Estado imperial absoluto, durante su primer mando. Si hubiera sido un gran diplomático.

claro y decidido—temía las decisiones—; si, como Richelieu, hubiese reconocido la necesidad de mantener ante todo bajo su influencia la persona del monarca, quizá hubiera acabado con los príncipes del Imperio. Consideraba estos príncipes como rebeldes que debían ser depuestos y privados de sus tierras; y en la cumbre de su poderío, a fines de 1629, cuando tenía sujeta militarmente a toda Alemania, dijo en conversación que el emperador debía ser el señor en el Imperio, como los reyes de Francia y de España. Su ejército, que «se alimentaba a sí mismo», y que, por su fuerza, permaneció independiente de las clases, fué el primer ejército imperial de importancia europea, que hubo en Alemania. El ejército de la fronda—que no otra cosa era la liga—, mandado por Tilly, no puede ni comparársele siquiera. Cuando Wallenstein, en 1628, se hallaba ante Stralsund, para realizar la idea de una potencia marítima habsburguesa en el Báltico, desde donde podía atacar por la espalda el sistema borbónico—mientras que al mismo tiempo Richelieu, con mejor éxito, sitiaba La Rochelle—, eran ya casi inevitables las hostilidades entre la liga y él. De la Dieta imperial de Ratisbona, en 1630, estuvo ausente, porque, como decía, sus cuarteles iban pronto a establecerse en París. Esta fué la peor falta política de su vida, pues aquí venció la fronda de los príncipes electores sobre el emperador, por la amenaza de poner en su lugar a Luis XIII, y consiguió que el general fuese despedido. Con esto el poder central de Alemania, ignorando la importancia de la decisión, abandonaba su ejército. A partir de entonces Richelieu fomentó y sostuvo la gran fronda de Alemania, para hacer vacilar la posición de España, mientras que, por su parte, el conde-duque de Olivares y Wallenstein—restablecido en el mando—se aliaban en Francia con el partido de los nobles, que por entonces empezaba a actuar bajo la reina madre y Gastón de Orleáns. Pero el poder imperial había desperdiciado el gran momento. En los dos casos el cardenal conservó la ventaja. En 1632 mandó ejecutar al último Montmorency y formó una alianza abierta con los electores católicos de Alemania. A partir de entonces, Wallenstein, que en sus objeti-

vos últimos era inseguro, fué poco a poco entrando en las ideas españolas, que creía poder separar de las imperiales, y se aproximó (como en Francia el mariscal Turenne) por sí mismo a los grandes príncipes. *Es éste el giro decisivo en la historia de Alemania.* Esto hizo imposible el Estado imperial absoluto. La muerte de Wallenstein, en 1634, no cambió en nada la situación, pues no se le encontró substituto.

Y justo entonces hubieran sido de nuevo favorables las circunstancias. En 1640 se produce en España, en Francia y en Inglaterra la lucha decisiva entre las clases y el poder del Estado. Contra Olivares se alzan las Cortes en casi todas las provincias. Portugal, y con ella la India y Africa, se perdieron para siempre; Nápoles y Cataluña no pudieron ser sometidas sino al cabo de años. En Inglaterra sucede lo que en la guerra de los treinta años: precisa distinguir cuidadosamente entre la lucha constitucional del rey con la *gentry* de los Comunes y el aspecto religioso de la revolución, aunque las dos tendencias se entrecruzan. Pero la creciente resistencia que Cromwell halló precisamente en la clase inferior, y que le obligó, contra su voluntad, a establecer una dictadura militar, así como luego la popularidad de la monarquía restaurada, demuestran hasta qué punto la caída de la dinastía—pasando por encima de las diferencias en cosas religiosas—fué obra de los intereses de clase.

Cuando Carlos I fué ejecutado, también en París hubo levantamientos y sublevaciones que obligaron a huir a la familia real. Se construyeron barricadas y se vitoreó la república. Si el cardenal de Retz hubiera sido semejante a Cromwell, bien pudiera haber sucedido que el partido de las clases triunfara sobre Mazarino. Pero el curso de esta gran crisis occidental vino determinado por el peso y el destino de pocas personalidades, y por eso tomó una forma tal, que *sólo* en Inglaterra triunfó la fronda, representada en el Parlamento, y sometió el Estado y la realeza a su dirección y asentó esta situación perdurablemente en la «revolución gloriosa» de 1688, de manera que aun hoy persisten partes esenciales del antiguo derecho

normando. En Francia y en España venció sin reservas el rey. En Alemania, la paz de Westfalia estableció, para la gran fronda de los príncipes imperiales contra el emperador, el sistema inglés, y para la pequeña fronda, contra los príncipes territoriales, el sistema francés. En el Imperio mandan las clases; en los distritos de los príncipes, las dinastías. A partir de este momento el Imperio fué un mero nombre, como la monarquía inglesa, aunque envuelto en las pompas españolas del barroco primitivo. Los príncipes particulares—e igualmente las familias principales de la aristocracia inglesa—siguieron el ejemplo de París; y su absolutismo de menor cuantía ha sido el propagador del estilo versallesco en lo político como en lo social. Con lo cual quedaba decidida la victoria de la casa de Borbón sobre la casa de Habsburgo, lo que fué claramente manifiesto ante el mundo en la paz de los Pirineos, 1659.

Esta época realiza el Estado que, en cada cultura, viene predispuesto como germen y posibilidad. En esta época llegan las culturas a una altitud de forma política que luego ya no superan. Pero tampoco pueden conservarla durante mucho tiempo. Cuando Federico el Grande banqueteaba en Sans-Souci, ya una leve brisa otoñal se sentía correr por Europa. Son éstos los años en que las grandes artes particulares producen sus frutos postreros, los más sazonados, los más delicados, los más espirituales; junto a los oradores del Agora ateniense, Zeuxis y Praxiteles; junto a las filigranas de los gabinetes diplomáticos, la música de Bach y de Mozart.

Esta política de gabinete se convierte en un arte mayor, en un deleite artístico para los que andan en ella, arte maravilloso de finura y elegancia, cortesano, refinado, actuando en la lejanía, en donde aparecen ahora ya Rusia, las colonias norteamericanas y aun los Estados de la India, produciendo decisiones en los remotos puntos del planeta por el simple peso de una sorprendente combinación. Es éste un juego sometido a estrictas reglas, con cartas abiertas y confidentes secretos, con alianzas y congresos, dentro de un sistema de gobiernos que, ya por entonces, fué calificado con profunda expresión

de «concierto de las potencias», lleno de *noblesse* y de *esprit*, para usar las palabras de la época, un modo de mantener la historia en forma, como no se ha visto ni se puede imaginar en ninguna otra parte.

En el mundo occidental, cuya esfera de influencia ya casi coincide con la superficie del globo, el período del Estado absoluto comprende apenas siglo y medio, desde 1660, cuando en la paz de los Pirineos la casa Borbón triunfa sobre la de Habsburgo y los Estuardos retornan a Inglaterra, hasta las guerras de coalición contra la Revolución francesa, en las cuales Londres vence a París, o hasta el Congreso de Viena, en donde la vieja diplomacia de la sangre, no del dinero, da al mundo por última vez un gran espectáculo. Esto corresponde a la época de Pericles, en el centro entre la primera y la segunda tiranía, y a la época del Chun-Tsin, «primavera y verano», como los chinos llaman al tiempo que transcurre entre los protectores y los «Estados en lucha».

En este último período de política distinguida, en las formas de una tradición que posee distancia, caracterízanse las cumbres por el hecho de que pronto se extinguen las dos líneas de Habsburgo y de que los acontecimientos diplomáticos, como los guerreros, se agrupan en 1710 en torno a la sucesión de España y en 1760 en torno a la de Austria (1). Llega también

(1) La distancia de cincuenta años entre estos dos puntos críticos, distancia que se destaca claramente en la estructura histórica del barroco y que puede reconocerse también en el curso de las tres guerras púnicas, indica una vez más que las fluctuaciones cósmicas, en figura de vida humana sobre la superficie de un pequeño astro, no son nada substantivo por sí mismas, sino que están en profunda armonía con la infinita movilidad del Todo. Un breve y muy extraño libro (*Die Kriegs-und Geistesperioden im Völkerleben und Verkündigung des nächstes Weltkrieges* [*Los períodos de guerra y de espíritu en la vida de los pueblos y anuncio de la próxima guerra mundial*], 1896) R. Mewes, establece una afinidad entre los períodos de guerra y los períodos meteorológicos, las manchas solares y ciertas constelaciones planetarias, a consecuencia de la cual predice una gran guerra entre 1910-1920. Pero estos y muchos otros nexos que aparecen en la esfera de nuestros sentidos (véase t. III, pág. 13) ocultan un misterio que debemos admirar, sin intentar violentarlo con explicaciones causales o fantasmas intelectuales místicos.

a su cumbre el principio genealógico. *Bella gerant alii, tu felix Austria nube* era, en realidad, la prosecución de la guerra con otros medios. El dicho fué forjado con relación a Maximiliano I, pero ahora es cuando el principio consigue su máxima eficacia. Las guerras de la fronda se convierten en guerras de sucesión, decididas en los gabinetes y realizadas con pequeños ejércitos, caballerescamente, según reglas estrictas. Se trata de la herencia de medio mundo, que la política matrimonial de los Habsburgos logró reunir al principio del barroco. El Estado está aún en forma. La nobleza es leal y se ha convertido en una nobleza de servicio y de corte, dirigiendo las guerras y organizando la administración. Junto a la Francia de Luis XIV surge, en Prusia, un modelo de organización política. El camino que va desde la lucha de Gran Elector con sus Estados (1660) hasta la muerte de Federico el Grande, quien recibió a Mirabeau en 1786, tres años antes de la toma de la Bastilla, es exactamente el mismo y condujo a la creación de un Estado que, como el francés, representa en todo punto lo contrario de la manera inglesa.

Porque muy distintos son el Imperio e Inglaterra. En Inglaterra venció la fronda y la nación fué regida no por rey absoluto, sino por las clases. Pero hay la diferencia enorme de que la existencia insular inspiró la mayor parte de las preocupaciones y que la clase dominante, los pares en la Cámara alta y la gentry, pusieron como fin de sus esfuerzos, en modo evidente y natural, la grandeza de Inglaterra. En cambio, en el Imperio la capa superior de los príncipes territoriales—con la Dieta imperial en Ratisbona a modo de Cámara alta—se esforzaba por convertir en «pueblos» los fragmentos de la nación gobernados por cada príncipe y pretendieron delimitar tan estrictamente como fuera posible unas frente a otras las patrias particulares. En lugar del horizonte mundial que existía en la época del goticismo, aparece ahora un horizonte provinciano en la acción y en el pensamiento. La idea misma de nación pasó al reino de los sueños, al *otro* mundo, al mundo no de la raza, sino del idioma, no del sino, sino de la causalidad. Surgió

la idea y, por último, el hecho de un pueblo de poetas y pensadores, que fundó una república para su uso, en el reino nebuloso de los versos y los conceptos y, por último, se llegó a creer que la política consiste en el ideal escribir, leer y hablar y no en el acto y la decisión; de manera que aun hoy se confunde la política con la expresión de los sentimientos y opiniones.

En Inglaterra la victoria de la gentry y la declaración de derechos de 1689 anuló realmente el Estado. El Parlamento estableció entonces como rey a Guillermo de Orange y luego impidió la abdicación de Jorge I y II, ambas cosas en interés de la clase. La palabra *state*, que aun era corriente bajo los Tudores, queda fuera de uso, de manera que la sentencia de Luis XIV: «El Estado soy yo» y la de Federico el Grande: «Yo soy el primer servidor de mi Estado» no pueden ya traducirse al inglés. En cambio, se acuña la palabra *society* como expresión de que la nación está en forma; pero como sistema de clases, no como Estado. Esta palabra fué luego tomada por Rousseau y los racionalistas del continente—con característica mala inteligencia de su sentido—para servir el odio de la *tercera* clase contra la autoridad (1). Pero en Inglaterra la autoridad, como *government*, está perfectamente estructurada y es *comprendida*. Su centro consiste, desde Jorge I, en el gabinete, que no tiene existencia constitucional y que es la junta gobernadora de la facción dominante. El absolutismo existe, pero es el de una representación de clase. El concepto de lesa majestad se traslada al Parlamento, como la inviolabilidad de los reyes romanos se trasladó a los tribunos. También existe el principio genealógico; pero se expresa en las relaciones de familia, dentro de la alta nobleza, que actúan sobre la situación parlamentaria. En interés de la familia de los Cecils propuso en 1902 Salisbury, como sucesor, a su sobrino Balfour, en lugar de Chamberlain. Las facciones nobiliarias de los tories y de los

(1) Sobre esto y lo que sigue véase mi libro *Preussentum und Socialismus* [*Prusianismo y socialismo*], págs. 31 y ss.

whigs se distinguen claramente y muchas veces dentro de la misma familia, según la preeminencia del punto de vista de la fuerza o del botín, según la más alta estimación de la propiedad o del dinero (1), lo que en el siglo XVIII hace surgir dentro de la burguesía superior los conceptos de *respectable* y *fashionable*, como dos concepciones opuestas del gentleman. La preocupación del Estado en pro de todos queda substituída absolutamente por el interés de clase, para el cual el individuo requiere libertad—ésta es la libertad inglesa—; pero la vida insular y la estructura de la *society* crearon relaciones en las cuales, en último término, todo el que a *ella pertenece*—concepto importante en una dictadura de clase—encuentra representado su interés en uno de los dos partidos nobles.

Esta constancia de la forma última, más profunda y sazonada, surge del sentimiento histórico que anima al hombre occidental. Pero a la Antigüedad le fué siempre vedada. Desaparece la tiranía. Desaparece la estricta oligarquía. El demos, creado por la política del siglo VI, como suma de todos los hombres pertenecientes a una ciudad, se quiebra en nobles y no nobles y se agota en luchas irregulares; y comienza una guerra *dentro* y *entre* los Estados, en la cual ambos partidos tratan de aniquilar al contrario para no ser aniquilados. Cuando Sybaris, todavía en la época de la tiranía (511), fué aniquilada por los pitagóricos, el primer suceso de esta clase produjo una gran emoción en el mundo antiguo. Aun en la remota Mileto se vistieron los ciudadanos de luto. Pero luego la destrucción de una ciudad o de un partido se convirtió en cosa tan corriente, que llegaron a constituirse sobre ese punto costumbres fijas y métodos consagrados, que corresponden al esquema de los tratados de paz occidentales en el barroco posterior: si se mata o no a los habitantes, si se les vende o no como esclavos, si se arrasan o

(1) *Landed* y *Funded interest* (J. Hatschek, *Engl. Verfassungsgeschichte* [*Historia continental inglesa*], 1913, págs. 589 y ss.). R. Walpole, el organizador del partido *whig* (desde 1714), solía calificarse a sí mismo y al secretario de Estado Townshend como la «firma» que, con diferentes propietarios, gobernó sin limitación hasta 1760.



no las casas, si se distribuyen o no los bienes entre los vencedores. Existe la voluntad de absolutismo. Desde las guerras médicas existe por doquiera, en Roma y en Esparta, lo mismo que en Atenas. Pero también *se quiere* la estructura de la *polis*, del punto político; también *se quiere* la breve duración de los cargos y propósitos, y esta otra voluntad hace imposible resolver de un modo estable el problema: ¿Quién ha de ser el Estado? (1). Frente a la maestría de los gabinetes diplomáticos occidentales, saturados de tradición, aparece aquí un diletantismo que no está fundado en accidental falta de personalidades—éstas existían—, sino exclusivamente en la forma política. El camino de esta forma, entre la primera y la segunda tiranía, no puede desconocerse, y corresponde por completo a la evolución en todas las épocas posteriores; pero el estilo antiguo específico es el desorden, el azar; no podía ser de otra manera en aquella vida adherida al momento.

El ejemplo más importante de ello es la evolución de Roma durante el siglo V, que tan discutida viene siendo hasta ahora, porque se ha buscado en ella una continuidad que no puede darse aquí ni en ningún Estado antiguo. Añádase a esto el error de tratar esa evolución como algo muy primitivo, cuando, en realidad, el Estado de los Tarquinos debió de poseer ya situaciones muy progresivas y la Roma primitiva queda mucho más lejos de lo que suele creerse. La situación en el siglo V es mezquina, reducida, si se compara con el tiempo de César; pero no es primitiva. Ahora bien, como la tradición escrita era defectuosa — como en todas partes, salvo en Atenas —, resulta que el gusto literario, desde las guerras púnicas, ha llenado los huecos con invenciones y precisamente con invenciones de carácter idílico y primitivo, como no podía ser menos en la época helenística; recordad a Cincinato. La investigación moderna ya no cree en esas historias, pero sigue bajo la impresión del gusto que las ha creado y la confun-

(1) Véase R. von PÖHLMANN, *Griech. Gesch.* [*Historia de Grecia*], 1914, págs. 223-245.

de con las circunstancias del tiempo; tanto más, cuanto que la historia griega y la romana son tratadas como dos mundos separados, y, siguiendo una pésima costumbre, suele confundirse el principio de la historia con el principio de los datos seguros acerca de ella. Ahora bien: la situación del año 500 antes de Jesucristo no tiene nada de homérica. Bajo los Tarquinos era Roma, con Capua, la ciudad mayor de Italia, como lo prueba la extensión de sus murallas; era mayor que la Atenas de Temístocles (1). Una ciudad con la que Cartago concluye tratados comerciales no era una comunidad de aldeanos. Pero de aquí se sigue que la población de las cuatro tribus urbanas en 471 era crecida y acaso mayor que la de las dieciséis tribus rurales, cuya extensión territorial era insignificante.

El gran éxito de la nobleza territorial, la victoria sobre la tiranía—seguramente muy popular—y el establecimiento de un gobierno senatorial absoluto fué, a su vez, anulado por una serie de acontecimientos violentos hacia 471: substitución de las tribus gentilicias por los cuatro grandes distritos urbanos, representación de los tribunos sacrosantos, esto es, investidos de un derecho regio, que no corresponde a ninguna de las magistraturas nobles, y, por último, liberación de los pequeños aldeanos, que son substraídos a la clientela de los nobles.

---

(1) ED. MEYER, *Gesch. d. Altert.* [*Historia de la Antigüedad*]. Véase § 809. Si el latín no llegó a ser idioma literario sino posteriormente, después de Alejandro Magno, hay que deducir que bajo los Tarquinos era corriente el uso del griego y del etrusco, cosa que se comprende perfectamente en una ciudad de aquel tamaño y situación, que mantenía relaciones con Cartago, que hizo la guerra junto con Kyme, que usó el tesoro de Massalia en Delfos, cuyas pesas y medidas eran dóricas, cuya organización militar era siciliana y en la cual había una gran colonia extranjera. Livio (IX, 36) advierte—según datos antiguos—que hacia 300 los niños romanos recibían una educación etrusca, como más tarde la recibieron griega. La vieja forma de Ulixes para designar a Odiseo demuestra que la leyenda homérica no sólo era conocida, sino popular (véase pág. 43). Las leyes de las XII tablas (hacia 450) concuerdan tan exactamente, no sólo por el contenido, sino por el estilo, también con las de Gortyn en Creta—que tenían igual edad—, que no hay más remedio sino admitir que los patricios romanos, sus autores, conocían al dedillo el griego de los juristas.

El tribunado es la más feliz creación de esta época y de la antigua *polis* en general. Es la *tiranía elevada a parte integrante de la constitución*, junto a las magistraturas oligárquicas, que siguen existiendo todas. Con lo cual la revolución social queda encauzada en *formas regulares, legales*. Y mientras que en las demás ciudades hubo de correr en galopes fieros, conviértese en Roma en lucha de foro que, por lo general, se mantiene en los límites de la oratoria y la votación. No había necesidad de llamar a ningún tirano, pues el tirano estaba allí. El tribuno poseía derechos de alteza, no derechos de magistratura, y, merced a su inviolabilidad, podía realizar actos revolucionarios que en cualquier otra ciudad hubieran traído por necesaria consecuencia motines y guerras callejeras. Esta creación es un azar; pero ningún otro ha fomentado tanto la ascensión de Roma. Sólo en Roma se realizó sin catástrofes—bien que no sin conmociones—el tránsito de la primera a la segunda tiranía y la ulterior evolución, allende Zama. El tribuno enlaza los Tarquinos a los Césares. Con la ley Hortensia de 287 llega a ser omnipotente. *Esta es la segunda tiranía en forma constitucional.* En el siglo II los tribunos han mandado prender a los cónsules y censores. Los Gracos eran tribunos; César asumió el tribunado perpetuo, y en el principado de Augusto la dignidad tribunicia es el elemento esencial, el único que le confiere derechos de alteza soberana.

La crisis de 471 fué general en la Antigüedad y se orientó contra las oligarquías que querían seguir predominando aún en el *Demos* creado por la tiranía, en la totalidad de los ciudadanos. Pero ya no es la oligarquía de clase frente a los que no forman clase, como en tiempos de Hesiodo, sino que es la oligarquía como *partido frente a otro partido,* dentro del Estado absoluto, absolutamente dado. En Atenas los Arcontes fueron derrocados en 487 y sus derechos pasaron al colegio de estrategas (1). En 461 fué derrocado el Areópago, que corres-

(1) Esta medida—usurpación de la administración por el ejército popular—corresponde al establecimiento de tribunos consulares en Roma, por las revueltas militares de 438.

pondía al Senado romano. En Sicilia—íntimamente relacionada con Roma—venció la democracia, en 471, en Akragas, en 465 en Siracusa, en 461 en Rhegion y Messana. En Esparta los reyes Cleómenes (488) y Pausanias (470) intentaron en vano libertar a los ilotas (la clientela en términos romanos), con lo cual hubieran dado a los reyes, aun frente a los eforos oligárquicos, el sentido de los tribunos romanos. Aquí en Esparta es donde realmente falta eso que la investigación histórica pasa por alto en Roma, una población en una ciudad comercial, una población que imprima a estos movimientos dirección y fuerza; por eso el gran levantamiento de los ilotas en 464 hubo de fracasar y acaso haya servido de modelo a la invención romana de una retirada de la plebe al Monte Sacro.

En una *polis*, la nobleza territorial y el patriciado urbano se confunden — tal es, como vemos, el fin del sinequismo —; pero no los burgueses y los aldeanos. Estos, cuando luchan contra la oligarquía, forman *un solo* partido, el partido democrático, prescindiendo de que son dos elementos distintos. Esto se expresa en la próxima crisis, en la que el patriciado romano, hacia 450, intentó restablecer su poder *como partido*. Pues así ha de entendere el establecimiento de los decenviros, con el cual cayó el tribunado; así ha de entenderse el derecho de las XII tablas, en el cual le fueron negados a la plebe, recién ascendida a realidad política, el *conubium* y el *comercium*; y sobre todo la creación de las pequeñas tribus rurales, en donde la influencia de las familias antiguas predominaba de hecho, si no de derecho, y que en los *comitia tributa*, que aparecen ahora junto a los anteriores *comitia centuriata*, tenían absoluta mayoría: 16 contra 4. De esta suerte, quedaban los burgueses privados de sus derechos por el predominio de los aldeanos, y esto fué de seguro una jugada del partido patricio, que de un solo golpe hizo efectivo el odio del campo a la economía monetaria de la ciudad.

Pronto vino la contrarreacción; reconócese en el número decimal de los tribunos, que aparecen tras la retirada de los

decenviros (1). Pero de este suceso no pueden separarse el intento de tiranía de Sp. Maelio (439), el establecimiento de los tribunos consulares por el ejército, en vez de los funcionarios civiles (438) y la lex Canuleia (445), que anuló la prohibición del *conubium* entre patricios y plebeyos.

No puede caber duda de que hubo entonces en Roma facciones entre los patricios, como entre los plebeyos, las cuales quisieron anular el rasgo esencial de la *polis* romana, la oposición entre el Senado y el tribunado, eliminando una u otra institución. Pero esta forma era tan feliz y útil, que nunca en serio fué puesta en peligro. Cuando el ejército impuso la accesión de la plebe a la magistratura política suprema (399), la lucha tomó otra dirección. Podemos designar la política interior del siglo v como una lucha por la tiranía legal; a partir de entonces, queda reconocida esa constitución bipolar y los partidos no luchan ya por suprimirla, sino por ocupar los altos cargos. Este es el contenido de la revolución en la época de la guerra samnita. En el año 287, la plebe ha conseguido el ingreso en todos los cargos, y las proposiciones de los tribunos, aceptadas por ella, obtienen fuerza de ley; por otra parte, siempre tiene el Senado la posibilidad práctica de inducir—acaso por soborno—a un tribuno a la interposición del veto y así anular el poder de la institución tribunicia. En la *lucha de dos competencias*, se ha desarrollado el fino sentido jurídico de los romanos. En otros lugares fué corriente que las decisiones se tomaran a golpes y a palos—la expresión técnica para ello es *jeirocracia* (gobierno de las manos)—; en el siglo IV, siglo clásico del derecho público romano, acostumbráronse los ciudadanos a la lucha de conceptos e interpretaciones, en la cual la más leve distinción en el texto legal podía ser decisiva.

Pero este equilibrio entre el Senado y el tribunado sitúa a

(1) Según B. Niese. La investigación moderna tiene razón al afirmar que el decenvirado fué primeramente pensado como transitorio. Pero la cuestión es saber qué se proponía el partido de los decenviros al reorganizar las magistraturas, y *sobre esto* debió haber una crisis.

Roma en una posición única, dentro del mundo antiguo. En las demás ciudades no había un más y un menos, sino una alternativa tajante entre oligarquía y ojlocracia [mando del populacho]. Estaban dadas la *polis* absoluta y la nación, idéntica a ella; pero no había formas interiores fijas. La victoria de un partido traía consigo la anulación de todas las instituciones del otro; y fué costumbre no considerar nada como tan digno de respeto o tan adecuado, que mereciese cernerse sobre la lucha del momento. Esparta se hallaba, por decirlo así, en forma senatorial; Atenas en forma tribunicia, y a principios de la guerra del Peloponeso (431), la alternativa se había transformado de tal modo en opinión corriente, que ya no cabían otras soluciones que las radicales.

Con esto quedaba asegurado el porvenir de Roma. Roma fué el único Estado en donde la pasión política se desató contra las personas, pero no contra las instituciones; fué el único que se hallaba «en forma» — *senatus populusque romanus* significa Senado y Tribunado, y es la forma férrea que ningún partido atacó nunca más —. Todos los demás Estados, por los límites de su expansión en el sistema de los Estados antiguos, demuestran a las claras que la política interior sólo existe para hacer posible la política exterior.

II.

En este momento, cuando la cultura comienza a convertirse en civilización, los que no constituyen una clase intervienen decididamente en los acontecimientos por vez primera, como fuerza propia e independiente. Durante la tiranía y la fronda, el Estado los llamó en su auxilio contra las clases propiamente dichas, con lo cual empezaron a sentirse unidos como un poder único. Consciente ya de su fuerza, la tercera clase quiere ahora emplear esa fuerza para sí misma, como clase de la libertad, frente al resto; ve en el Estado absoluto, en la Corona, en las

instituciones fuertes los aliados naturales de las dos clases primordiales y los propios y últimos representantes de la tradición simbólica. Esta es la diferencia entre la primera y la segunda tiranía, entre la fronda y la revolución burguesa, entre Cromwell y Robespierre.

El Estado, con sus grandes exigencias al individuo, empieza a sentirse como una carga pesada para la razón urbana; exactamente como en las grandes formas del arte barroco comienza a sentirse una pesada carga, y la sensibilidad se torna clásica o romántica, es decir, floja de forma o informe. La literatura alemana, desde 1770 es una revolución de fuertes personalidades individuales contra la poesía severa y estricta. No es ya posible soportar ese «estar en forma» de la nación, porque el individuo, por dentro, ya no está en forma. Esto es cierto en las costumbres como en las artes y la ideología; es cierto sobre todo en la política. El signo característico de toda revolución burguesa, cuyo lugar está exclusivamente en la gran ciudad, es la falta de comprensión para los viejos símbolos, substituídos ya por intereses palpables, aunque sólo sean los deseos de pensadores y reformadores entusiastas, que anhelan ver realizados sus conceptos. Ya no tiene valor sino tan sólo lo que la razón justifica. Pero privada de una forma íntegramente simbólica, y por tanto eficaz en modo metafísico, pierde la vida nacional la fuerza de afirmarse en medio de las corrientes de la existencia histórica. Considerad los desesperados esfuerzos que el gobierno francés hizo para mantener al país en forma, bajo el espíritu limitado de Luis XVI, esfuerzos dirigidos por un pequeño número de hombres capaces y previsores, después que la situación exterior se hubo puesto muy seria por el fallecimiento de Vergennes (1787). La muerte de este diplomático excluye para varios años a Francia de las combinaciones de Europa. Al mismo tiempo, la gran reforma que la corona realizó, a pesar de todas las resistencias, sobre todo la gran reforma administrativa de aquel mismo año, basada en la más libre autonomía, permaneció por completo ineficaz, porque para las clases, vista la debilidad del Estado, ocupó de

pronto el primer término la cuestión de la fuerza (1). Aproximábase una guerra europea, con implacable necesidad, como un siglo antes y como un siglo después, y, en efecto, aconteció dicha guerra en la forma de las guerras de la Revolución. Pero nadie observaba la situación exterior. La nobleza como clase ha pensado rara vez en forma de política exterior y de historia universal; y la burguesía, nunca. Nadie se pregunta si el Estado, transformado, puede mantenerse entre los demás Estados. Toda la cuestión es si asegura o no los «derechos».

Pero la burguesía, la clase de la «libertad» urbana, aunque su sentimiento de clase permaneció firme durante varias generaciones — en la Europa occidental, hasta después de la revolución de marzo —, no era, sin embargo, siempre dueña de sus actos. En primer término, resultaba en toda situación crítica que esa unidad era puramente negativa y sólo existía en realidad en los momentos de repulsa contra algo ajeno — tercera clase y oposición son conceptos casi idénticos —; pero dondequiera se tratase de edificar algo propio, en seguida divergían los intereses de los grupos particulares. Todos querían librarse de algo; el intelecto quería hacer un Estado que fuese la realización de la «justicia» frente al poder de los hechos históricos, o la realización de los derechos del hombre o de la libertad crítica frente a la religión dominante; en cambio, el dinero quería libre campo para el éxito de los negocios. Muchos había que anhelaban paz y renuncia a grandezas históricas o respeto hacia algunas tradiciones y sus repre-

(1) A. Wahl, *Vorgeschichte der französischen Revolution* [*Prehistoria de la Revolución francesa*], t. II, 1907, es la única exposición hecha desde puntos de vista universales. Todos los franceses, incluso los más modernos, como Aulard y Sorel, ven las cosas desde algún punto de vista partidista. Es un absurdo materialista el hablar de causas económicas de esa revolución. La situación era mejor que en la mayoría de los demás países, incluso entre los aldeanos—de los cuales no partió el movimiento—. La catástrofe se inició entre los *cultos de todas las clases*, en la alta nobleza y en el clero, aun antes que en la alta burguesía, porque el curso de la primera junta de notables (1787) había revelado la posibilidad de modificar radicalmente la forma de gobierno conforme a los deseos de la clase burguesa.

sentantes, de las cuales vivían en cuerpo o en alma. Pero debe añadirse ahora un elemento, que aparece por primera vez y que en las luchas de la fronda, de la revolución inglesa, de la primera tiranía, no había existido, pero que ahora representaba una fuerza: ese elemento que en todas las civilizaciones recibe el inequívoco nombre de hez, populacho, plebe. En las grandes ciudades—que ahora lo deciden todo, siendo el campo a lo sumo capaz de tomar actitudes ante los hechos consumados, como demuestra todo el siglo XIX (1) — reúnese una masa de población desarraigada, que no pertenece a ningún círculo social. Esos hombres no se sienten unidos a una clase, ni pertenecientes a un grupo profesional—y en el fondo de su corazón ni siquiera a la clase trabajadora, aunque están obligados a trabajar. Por instinto pertenecen a esta hez gentes de todas las clases y grupos, aldeanos desarraigados, literatos, hombres de negocios arruinados, y, sobre todo, nobles decaídos y desviados, como nos lo muestra con tremenda claridad la época de Catilina. Su poder es mucho mayor que su número, pues siempre están situados en la proximidad de las grandes decisiones, siempre dispuestos a todo, sin el menor respeto al orden, incluso al orden indispensable en un partido revolucionario. Estos hombres son los que dan a los acontecimientos el poder aniquilador que distingue la revolución francesa de la inglesa y la segunda de la primera tiranía. La burguesía se aparta, con verdadero terror, de esta masa, de la que ansía distinguirse—a uno de estos actos de repulsa, al 13 de Vendimiario, debe Napoleón su subida—; pero los límites no se pueden trazar en el bullicio de los hechos y dondequiera que la burguesía moviliza contra las viejas instituciones su fuerza de choque, harto escasa con relación al número (digo escasa porque en cada momento resulta problemática la unidad interna), siempre esa masa se infiltra en sus filas y se coloca delante y decide

(1) Incluso la revolución de marzo en Alemania, movimiento marcadamente provinciano, fué un acontecimiento urbano y se verificó entre una parte mínima de la población.

el éxito en su mayor parte, sabiendo luego utilizar la posición ganada para su provecho propio, muchas veces con el apoyo ideal de las personas cultas, que se sienten fascinadas por los conceptos y por el apoyo material del dinero, los cuales saben desviar el peligro sobre la nobleza y la clase sacerdotal.

Pero esta época tiene también el sentido de que por vez primera las verdades abstractas intentan penetrar en la esfera de los hechos. Las grandes ciudades se han hecho tan grandes y el hombre urbano tan superior en su influencia sobre la vigilia de toda la cultura — *esta influencia se llama opinión pública* —, que los poderes de la sangre y de la tradición arraigada en la sangre quedan conmovidos y pierden su posición hasta entonces inatacable. Piénsese, en efecto, que justamente el Estado barroco y la *polis* absoluta, en la última perfección de su forma, son la expresión integral de una *raza*, y la historia transcurriendo en esa forma posee el ritmo perfecto de dicha raza. Si aquí hay alguna teoría del Estado, es, desde luego, una teoría extraída de los hechos, y que se inclina ante la grandeza de los hechos. La idea del Estado predominó luego sobre la sangre de las clases primordiales, poniéndola toda a su servicio. Absolutismo — esto significa que el gran torrente de existencia está en forma, *como unidad*, y posee una especie de tacto e instinto, ya aparezca en forma de tacto diplomático o estratégico, o como costumbres distinguidas, o como gusto refinado por las artes y las ideas.

Pero ahora, en contradicción con todos estos grandes hechos, el racionalismo se propaga, esa *comunidad de vigilia entre los hombres educados* (1), cuya religión es la crítica y cuyos *numina* no son deidades, sino conceptos. Ahora alcanzan influjo político los libros y las teorías generales, en la China de Laotsé como en la Atenas de los sofistas y en la época de Montesquieu. Y la opinión pública, aderezada por las ideologías, viene a constituir una fuerza política de nueva especie, que se interpone en el camino de la diplomacia. Hipótesis absurda

(1) Véase t. III, pág. 140, y este tomo, pág. 70.

fuera la de que Pisistrato o Richelieu, o aun Cromwell, tomasen sus decisiones bajo la influencia de sistemas abstractos. Pero tal sucede efectivamente, desde que vence la llamada «ilustración».

Desde luego, el papel histórico que desempeñan los grandes conceptos civilizados es harto diferente de su naturaleza y sentido en el nexo de las ideologías mismas. La influencia que una verdad ejerce es siempre distinta de la tendencia que en ella puso el pensamiento abstracto. En el mundo de los hechos, las verdades son simplemente *medios* para dominar sobre los espíritus y determinar acciones. Lo que decide del rango histórico de una verdad no es su profundidad, su exactitud, su lógica contextura, sino su eficacia real. Nada importa que una verdad sea mal entendida o no obtenga verdadera inteligencia por parte de nadie. Una verdad eficaz es una bandera. Lo que para las grandes religiones primitivas fueron algunos símbolos, que se transformaron en sentimientos, como el Santo Sepulcro para los cruzados y la substancia de Cristo para la época del Concilio de Nicea, eso mismo son dos o tres frases entusiastas para toda revolución civilizada. Sólo los lemas son hechos; el texto de los sistemas filosóficos o éticosociales no tiene importancia para la historia. Pero como tales lemas y banderas, poseen durante unos dos siglos un poder de primer orden y se revelan más fuertes que el ritmo de la sangre, que comienza a decaer en el mundo pétreo de las grandes ciudades.

Pero el espíritu crítico no es sino *una* de las dos tendencias que se destacan sobre la masa desordenada de los que no constituyen clase. Junto a los conceptos abstractos aparece el dinero abstracto, el dinero desligado de los valores primarios del campo; junto al gabinete del pensador aparece como fuerza política la oficina del banquero. Ambas fuerzas son íntimamente afines e inseparables. Es la oposición primitiva del sacerdocio y la nobleza, que perdura en forma urbana y con no menor fuerza dentro de la burguesía (1). Y el dinero

(1) Véase pags. 131 y 143 y s.

se revela como puro hecho, superior absolutamente a las verdades ideales, las cuales sólo existen como lemas, como medios para el mundo de los hechos. Si se entiende por democracia la forma que la tercera clase, como tal, desea imprimir a topa la vida pública, entonces hay que añadir que democracia y plutocracia significan lo mismo. Son una con respecto a la otra lo que el deseo con respecto a la realidad, lo que la teoría con respecto a la práctica, lo que el conocimiento con respecto al éxito. Hay un elemento tragicómico en la desesperada lucha que los reformadores y maestros de la libertad dirigen contra el efecto del dinero, y es que ellos mismos sostienen esa lucha con dinero. Entre los ideales de la clase formada por los que no pertenecen a ninguna clase está no solamente el respeto al gran número — respeto que se expresa en los conceptos de igualdad, de derecho innato y también en el principio del sufragio universal —, sino también la libertad de la opinión pública, sobre todo la libertad de prensa. Estos son ideales. Pero en realidad, la libertad de la opinión pública requiere la elaboración de dicha opinión, y esto cuesta dinero; la libertad de la prensa requiere la posesión de la prensa, que es cuestión de dinero, y el sufragio universal requiere la propaganda electoral, que permanece en la dependencia de los deseos de quien la costea. Los representantes de las ideas no ven más que un aspecto; los representantes del dinero, trabajan con el otro aspecto. Todos los conceptos de liberalismo y de socialismo han sido puestos en movimiento por el dinero y en interés del dinero. El movimiento popular de Tiberio Graco fué posible merced al partido de los grandes financieros, los *equites* o caballeros; y terminó tan pronto como éstos hubieron afianzado la parte de las leyes que les interesaba. César y Craso costearon el movimiento de Catilina, dirigiéndolo no contra la propiedad, sino contra el partido senatorial. En Inglaterra algunos políticos autorizados afirmaban ya hacia 1700: «que en la Bolsa se actúa con elecciones lo mismo que con valores en papel, y que el precio de un voto es tan conocido como el

de una fanega de tierra» (1). Cuando llegó a París la noticia de Waterloo, subió la cotización de la renta francesa: los jacobinos habían roto los viejos lazos de la sangre, emancipando así el dinero, que ahora salía a la palestra y se adueñaba del país (2). No hay movimiento proletario, ni siquiera comunista, que no actúe en interés del dinero y en la dirección marcada por el dinero y con la duración fijada por el dinero — sin que de ello se aperciban aquellos de los jefes que son verdaderamente idealistas (3). El dinero piensa; el dinero dirige: tal es el estado de las culturas decadentes, desde que la gran ciudad se ha adueñado del resto del país. Y en última instancia no es siquiera en menoscabo del espíritu, el cual ha resultado vencedor, pero vencedor en el reino de las verdades, es decir, en el reino de los libros y los ideales, reino que no es de este mundo. Sus conceptos se han tornado sagrados para la civilización incipiente. Pero el dinero vence en *su* reino, que precisamente pertenece a este mundo y *sólo* a éste.

Dentro del mundo de los Estados occidentales, es en Inglaterra donde los dos aspectos de la política burguesa, el ideal como el real, han hecho su magno aprendizaje. Ha sido Inglaterra el único sitio donde no ha necesitado la tercera clase derribar un Estado absoluto para levantar sobre sus ruinas el predominio burgués, sino que pudo crecer en la forma enérgica de la primera clase, en donde encontró constituída ya una política de intereses y una táctica metódica de vieja tradición, como no podía desearla mejor para sus propios fines. Aquí es donde el auténtico e inimitable parlamentarismo se encuentra en su propia casa, un parlamentarismo que supone una

(1) J. Hatschek, *Engl. Verfassungsgeschichte* [*Historia constitucional inglesa*], pág. 588.

(2) Aun durante la época del terror existía en París el establecimiento del Dr. Belhomme, en donde los miembros de la alta nobleza podían banquetear y danzar sin el menor peligro, mientras pagasen a los jacobinos (G. Lenotre, *Das revolutionäre Paris*, pág. 409).

(3) El gran movimiento que hace uso de los lemas marxistas no ha puesto a los patronos bajo la dependencia de los trabajadores, sino que ha puesto a ambos—patronos y trabajadores—bajo la dependencia de la Bolsa.

existencia insular en vez de Estado y los hábitos de la primera clase en vez de la tercera, y además la circunstancia de haberse desarrollado esa forma durante el barroco floreciente, por lo que tenía música dentro de su ser. El estilo parlamentario es idéntico totalmente a la diplomacia de gabinete (1). Este origen *antidemocrático* es el secreto de sus éxitos.

Pero de igual manera los lemas racionalistas han nacido todos en tierra inglesa y en íntimo contacto con los principios de la doctrina manchesteriana: Hume fué el maestro de Adam Smith. *Liberty* significa con toda evidencia libertad espiritual y también comercial. En Inglaterra la oposición entre la política de hechos y el misticismo de verdades abstractas es tan imposible como fué inevitable en la Francia de Luis XVI. Más tarde pudo Edmundo Burke afirmar, frente a Mirabeau: «Nosotros no pedimos nuestras libertades como derechos del hombre, sino como derechos de los ingleses.» Francia recibió íntegras de Inglaterra sus ideas revolucionarias, como recibió de España el estilo de la monarquía absoluta; a ambas cosas les imprimió una forma brillante e irresistible, que resultó ejemplar para el continente y aun más allá. Pero no supo aplicarlas prácticamente. El empleo de los grandes lemas burgueses, para el éxito político (2), supone la visión sagaz de una clase distinguida que conoce bien la condición espiritual de las capas sociales que aspiraban a gobernar, sin poder gobernar; por eso se ha formado en Inglaterra. Pero supone también la aplicación decidida del dinero a la política, no aquellos sobornos de personalidades aisladas preeminentes, como los practicaba el estilo español y veneciano, sino la elaboración de los poderes democráticos. En Inglaterra, durante el siglo XVIII, fueron dirigidas por el dinero primeramente las elecciones parlamentarias, y luego las decisiones mismas de la Cámara baja (3). En Inglate-

(1) Los dos partidos retrotraen su tradición y costumbres a 1680.

(2) La «ilustración» moral y política fué también en Inglaterra un producto de la tercera clase (Priestley, Paley, Paine, Godwin), y por eso no sabe qué hacer con el gusto distinguido de Shaftesbury.

(3) El canciller del Tesoro, Pelham, sucesor de Walpole, hacía entregar por su secretario, al término de cada período, a los miembros

rra descubrióse el ideal de la libertad de prensa y, al mismo tiempo, el hecho de que la prensa sirve a quien la posee. La prensa no propaga, sino que crea la opinión «libre».

Ambas cosas juntas son «liberalismo», esto es, son libres de las constricciones de la vida, adherida a la tierra, ya sean derechos, formas o sentimientos. El espíritu es libre para toda especie de crítica y el dinero es libre para toda clase de negocio. Pero ambas también se orientan, sin contemplaciones, hacia el predominio de una clase que no reconoce sobre sí la superioridad del Estado. El espíritu y el dinero, puesto que son inorgánicos, no quieren el Estado, como forma orgánica de alto simbolismo, que impone respeto, sino como mecanismo que sirve para determinada finalidad. He aquí la diferencia con los poderes de la fronda, que defendían tan sólo el modo gótico de vivir «en forma» contra los poderes del barroco y que ahora, empujados a la defensiva, casi no se distinguen de éstos. Sólo en Inglaterra—esto debemos acentuarlo una vez más—desarmó la fronda al Estado en lucha abierta, y también a la tercera clase, por su superioridad interna, alcanzando de este modo la única manera democrática de «estar en forma», que no fué planeada ni imitada, sino que germinó y surgió orgánicamente como expresión de una vieja raza y de un tacto seguro e inquebrantable que sabe manejar todos los medios nuevos aportados por los tiempos. Por eso el Parlamento inglés colaboró en todas las guerras de sucesión de los Estados absolutos, pero considerándolas como guerras económicas con fines comerciales.

La desconfianza contra la forma elevada es tan grande en la tercera clase, en la clase sin forma íntima, que siempre y dondequiera ha preferido salvar su libertad—su falta de forma—merced a una dictadura irregular y, por tanto, enemiga de todo lo orgánico; pero, en cambio, favorable, por su actua-

---

de la Cámara baja, sumas que oscilaban entre 500 y 800 libras, según el valor respectivo de sus servicios al Gobierno, es decir, al partido *whig*. El agente político Dodington escribía en 1741 sobre su actividad parlamentaria: «Nunca asistí a un debate, a no ser obligado; nunca estuve ausente de una votación a la que pudiera concurrir. Oí razones que me convencieron; pero ninguna influyó en mi voto.»

ción mecánica, al gusto del espíritu y del dinero. Recordad la estructura de la máquina política francesa, iniciada por Robespierre y terminada por Napoleón. La dictadura en interés de un ideal de clase fué deseada por Rousseau, Saint-Simon, Rodbertus y Lassalle no menos que por los ideólogos antiguos del siglo IV: Jenofonte, en la Ciropedia, e Isócrates, en el Nicocles (1).

En la conocida frase de Robespierre «el gobierno de la Revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía», se expresa el profundo terror que acomete a las masas cuando ante los acontecimientos graves no se sienten seguras y «en forma». Una tropa donde la disciplina está relajada concede a los jefes de azar y de momento, un poder que no podría obtener el jefe legítimo ni en igual extensión ni en igual naturaleza y que, como jefe legítimo, tampoco admitiría. Esto mismo, traducido a términos más amplios, sucede al comienzo de toda civilización. Nada caracteriza tanto la liquidación de la forma política como el *surgimiento de poderes informes*, que podemos denominar «*napoleonismo*» por el caso más famoso. La existencia de Richelieu y de Wallenstein estaba totalmente enlazada con una tradición inconmovible. La revolución inglesa tiene una forma perfecta bajo el manto de los desórdenes externos. Aquí justamente la fronda combate *por* la forma; el Estado absoluto combate *en* la forma. Pero la burguesía combate *contra* la forma. La destrucción de un orden caduco no es cosa nueva; es lo que ya hicieron Cromwell y los jefes de la primera tiranía. Pero en la revolución burguesa no hay forma invisible que actúe tras las ruinas de la forma visible; Robespierre y Napoleón no encuentran ni en torno suyo ni en sí mismos nada que permanezca como *evidente* base de toda transformación; en vez de un gobierno de tradición grande y experiencia, resulta inevitable un régimen de azar, cuyo porvenir no está asegurado ya por las cuali-

(1) Semejante ideal de gobierno personal significa aquí, efectivamente, la dictadura en interés de ideales burgueses e «ilustrados». Ello se deduce de la oposición al ideal estricto de la *polis*, el cual, según Isócrates, lleva consigo la maldición de no poder morir.

dades de una minoría lentamente educada, sino que depende de que se encuentre un sucesor de importancia. Todo esto es lo que caracteriza esta época transitoria y lo que da a los Estados, que saben mantenerse más tiempo que los otros en una tradición, una superioridad enorme en el curso de las generaciones.

La primera tiranía terminó y perfeccionó la *polis* con ayuda de los no nobles. Estos no nobles destruyeron la ciudad con ayuda de la segunda tiranía. Con la revolución burguesa del siglo IV la *polis* queda aniquilada como idea, aunque siga existiendo como mecanismo, como costumbre, como instrumento del poder. El hombre antiguo no ha cesado nunca de pensar y vivir políticamente en la forma de ciudad; pero ya la ciudad no fué para la masa un símbolo respetado con sacro temor, como tampoco lo fué ya la monarquía occidental «por gracia de Dios», desde que Napoleón estuvo a punto de «hacer de su dinastía la más antigua de Europa».

En esa revolución, como en todos los fenómenos antiguos, las soluciones fueron locales y momentáneas. No hubo nada parecido al magnífico arco de la Revolución francesa, que comienza con la toma de la Bastilla y termina en Waterloo. Y las escenas en la Antigüedad son tanto más crueles cuanto que el sentimiento euclidiano de esta cultura no admite mas que los choques corpóreos de los partidos, y en vez de una subordinación funcional de los vencidos a los vencedores, sólo tolera la total anulación de los vencidos. En Corcira (427) y en Argos (370) fueron los propietarios sacrificados en masa. En Leontini (422) los propietarios echaron de la ciudad a los ciudadanos de la clase inferior y se las arreglaron con esclavos hasta que, temerosos de verlos regresar, abandonaron la ciudad y emigraron a Siracusa. Los fugitivos de centenares de revoluciones semejantes llenaban las ciudades antiguas, ingresaban en los ejércitos mercenarios de la segunda tiranía y hacían inseguros los caminos de tierra y de mar. Entre las cláusulas de paz de los diadocos, y más tarde de los romanos, aparece constantemente la repatriación de los ciudadanos expulsados.

Pero la segunda tiranía se fundaba igualmente en actos de esta naturaleza. Dionisio I (405-367) se afianzó en el gobierno de Siracusa, cuya sociedad distinguida constituía antes, y junto a la de Atenas, el centro de la cultura helénica floreciente—en Siracusa representó Esquilo hacia 470 su trilogía de los Persas—, merced a ejecuciones en masa de los más cultos y confiscación de los patrimonios. Luego organizó de nuevo la población, concediendo arriba la gran propiedad a sus partidarios e incorporando abajo a la ciudadanía grandes masas de esclavos, entre los cuales se hallaban distribuídas las mujeres e hijos de la anterior clase distinguida (1).

También es característico de la Antigüedad el hecho de que el tipo de estas revoluciones no permita sino multiplicación de su número, no extensión de su esfera. Aparecen en masa; pero cada una se desenvuelve por sí sola en un solo punto, y sólo la simultaneidad de todas ellas les confiere el carácter de un fenómeno conjunto que hace época. Otro tanto puede decirse del napoleonismo, con el cual, por vez primera, un gobierno sin forma se establece sobre la contextura del Estado-ciudad, sin poderse libertar íntimamente de ella. Se apoya sobre el ejército quien frente a la nación, que ya no se encuentra en forma, comienza a sentirse como fuerza política propia e independiente. Este es el breve camino que media entre Robespierre y Bonaparte. A la caída de los jacobinos, el centro de gravedad pasa de la administración civil a los generales ambiciosos. Este nuevo espíritu había penetrado muy profundamente en todos los Estados occidentales, como lo demuestran las vidas de Bernadotte y de Wellington y el famoso llamamiento «A mi país» de 1813; aquí la continuación de la dinastía fué puesta

---

(1) Diodoro XIV, 7. El espectáculo se repite en 317, cuando Agatocles, antiguo alfarero, lanza sus bandas de mercenarios y de populacho sobre la nueva capa social superior. Después de la matanza reunióse «el pueblo» de «la ciudad purificada» y transfirió la dictadura al «salvador de la verdadera y auténtica libertad» (Diodoro, XIX, 6 y ss.). Sobre todo este movimiento, véase BUSOLT, *Griech. Staatskunde* [*El derecho político griego*], págs. 396 y ss., y PÖHLMANN, *Gesch. d. Soz. Frage* [*Historia de la cuestión social*], I, págs. 416 y ss.

en cuestión por los militares, en el caso de que el rey no se decidiera a romper con Napoleón.

La segunda tiranía se anuncia ya con la posición—disolvente de la ciudad—que Alcibíades y Lisandro adoptan a fines de la guerra del Peloponeso en el ejército de sus ciudades respectivas. El primero ejerció desde 411, a pesar de estar proscrito y, por tanto, de no desempeñar cargo alguno, el mando efectivo sobre la escuadra ateniense. El segundo, que ni siquiera era espartano, sintióse totalmente independiente en el mando de un ejército que le era personalmente adicto. En el año de 408 la lucha entre las dos potencias se convirtió en la lucha de dos hombres por el dominio sobre el mundo de los Estados sitos en el mar Egeo (1). Poco después Dionisio de Siracusa formó el primer gran ejército de mercenarios—también introdujo el uso de las máquinas de guerra (2)—, dando así a la guerra antigua una forma nueva que fué ejemplar para los diadocos y para los romanos. A partir de ahora el espíritu del ejército se convierte en una fuerza política por si misma y se plantea seriamente la cuestión de hasta qué punto es el Estado señor o instrumento de los soldados. Entre 390 y 367 (3) el gobierno de Roma fué dirigido exclusivamente por un directorio militar (4), lo que revela claramente una política propia del ejército. Bien sabido es que Alejandro, el romántico de la segunda tiranía, fué cayendo poco a poco bajo la dependencia de sus soldados y generales, que no sólo le obligaron a regresar de la

(1) Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.* [*Historia de la Antigüedad*], IV, § 626 y 630.

(2) H. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst* [*Historia del arte militar*], 1908, I, pág. 142.

(3) Año de la muerte de Dionisio, lo cual acaso no sea un azar.

(4) Unos tres o cinco *tribuni militares consulari potestate*, en vez de los cónsules. Justamente por entonces el establecimiento de la soldada y de largo tiempo de servicio debió tener por resultado la formación en las legiones de un núcleo de soldados profesionales que tendrían en sus manos la elección de los centuriones y determinarían el espíritu de las tropas. Es completamente falso hablar de levas entre los aldeanos. Sin contar con que las cuatro grandes tribus urbanas daban una gran parte de la recluta, cuya influencia era mucho mayor que su número. Incluso la descripción arcaizante de Livio y otros revela claramente la influencia que ejercían en la lucha de los partidos.

India, sino que dispusieron con la mayor naturalidad de su herencia.

Todo esto es de esencia en el napoleonismo, como lo es igualmente la extensión de la soberanía *personal* sobre territorios cuya unidad no es ni de naturaleza nacional ni jurídica, sino simplemente militar y administrativa. Ahora bien: justamente esta extensión es incompatible con la esencia de la *polis*. El Estado antiguo es el único que no admite expansión orgánica. Las conquistas de la segunda tiranía conducen, pues, a la *yuxtaposición* de dos unidades políticas, la *polis* y los territorios sometidos, nexo éste que siempre resulta accidental y constantemente amenazado. Así se produce el cuadro notable, y no bien conocido aún en su profunda significación, que ofrece el mundo helenístico romano: un círculo de *territorios fronterizos* y en medio el enjambre de los minúsculos Estados-ciudades, a los cuales tan sólo es aplicable el concepto del Estado propiamente dicho, de la *res pública*. En ese centro, más aún, en un único punto—para cada una de esas soberanías—, reside el teatro de toda verdadera política. El *orbis terrarum*—expresión bien típica—no es sino medio u objeto. Los conceptos romanos del *imperium* o poder dictatorial allende el cerco de la ciudad (poder que cesa tan pronto como su titular franquea el *pomerium)* y de la *provincia*, como opuesta a la *res pública*, corresponden a un sentir antiguo universal, al sentimiento, que sólo reconoce como Estado y sujeto político al cuerpo de la ciudad, y lo de «fuera» lo considera como objeto. Dionisio «rodeó de ruinas de Estados» la ciudad de Siracusa, construída a modo de fortaleza, y su área de dominio se extendía sobre la Italia meridional y la costa de Dalmacia hasta el Adria septentrional, donde poseía Ancona y Hatria en la desembocadura del Po. En cambio, Filipo de Macedonia, siguiendo el ejemplo de su maestro Jason de Pheræ (asesinado en 370), siguió el plan contrario: puso el centro de gravedad en el territorio fronterizo, es decir, prácticamente en el ejército, para ejercer desde aquí un predominio sobre los Estados de Grecia. Así Macedonia se extendió hasta el Danubio, y después de la muerte de Alejan-

dro añadiéronsele el imperio de los Seleucidas y de los Ptolomeos, cada uno de los cuales era gobernado por una *polis* —Antioquía y Alejandría—, con la administración indígena tradicional en el país, administración que, después de todo, era mejor que cualquiera de las de territorio antiguo. La misma Roma, en esta época (326-265), organizó su imperio centro italiano en la forma de un *Estado fronterizo*, afianzándolo con un sistema de colonias, aliados y comunidades de derecho latino. Más tarde, desde 237, Hamílcar Barca conquistó España para Cartago, que vivía desde hacía tiempo en la forma antigua; C. Flaminio, desde 225, conquistó para Roma la llanura del Po, y, finalmente, César, el mundo de las Galias. Sobre esta base descansan, en primer término, las guerras napoleónicas de los diadocos en Oriente; luego las guerras occidentales de Escipión y Aníbal, ambos igualmente superiores a las limitaciones de la *polis*, y, por último, las guerras cesáreas de los triunviros, que se apoyaban en la suma de *todos* los territorios fronterizos y sus recursos, para ser cada uno «el primero en Roma».

12.

En Roma, la forma fuerte y feliz del Estado, conseguida hacia 340, mantuvo la revolución social en los límites constitucionales. Una figura napoleónica como la del censor de 310, Appio Claudio, el que construyó la primera traída de aguas y la vía Appia, el que gobernó en Roma casi como un tirano, fracasó bien pronto, cuando intentó excluir a los aldeanos por medio de la población urbana y dar a la política una dirección ateniense. Tal era, en efecto, la finalidad de aquella admisión de los hijos de esclavos en el Senado, de aquella reorganización de las centurias según el dinero, en vez de la propiedad territorial (1), y de aquella distribución de los libertos y pobres en todas las tribus, donde podrían siempre superar con sus votos

(1) Que, según K. J. Neumann, fué obra del gran censor.

a los aldeanos, que rara vez venían a la ciudad. Los censores posteriores volvieron a inscribir esas gentes sin patrimonio en las cuatro grandes tribus urbanas. La clase de los no nobles, que estaba bien dirigida por una minoría de familias notables, vió que la finalidad a perseguir debía ser—como ya hemos dicho—, no la destrucción, sino la conquista del organismo administrativo senatorial. Por último, conquistó el ingreso en todos los cargos, y por medio de la ley Ogulnia (300) adquirió incluso el derecho a revestir los altos sacerdocios del pontificado y augurado. La sublevación de 287 concedió al plebiscito vigor jurídico, aun sin el consentimiento del Senado.

El resultado práctico de este movimiento de libertad fué justamente el contrario del que los ideólogos—en Roma no los había—hubieran esperado. El gran éxito privó de su finalidad a la protesta de los no nobles y, por consiguiente, quitó su fuerza impulsora a esta clase que, fuera de la oposición, no era nada políticamente. Desde 287 ya la forma del Estado existía plena; con ella se podía trabajar, justamente en un mundo en donde ya no contaban mas que los grandes Estados fronterizos: Roma, Cartago, Macedonia, Siria, Egipto. La forma política del Estado ya no corría peligro de zozobrar bajo la presión de los «derechos populares». Y por eso justamente se encumbró sobre todos los demás el único pueblo que había permanecido «en forma».

Por una parte, habíase constituído dentro de la plebe—informe y enturbiada desde hacía tiempo en sus tendencias raciales por la admisión en masa de los libertos (1)—una capa superior que se distinguía por sus grandes capacidades prácticas, por su rango y su riqueza. Esta capa superior se unió a otro sector

(1) Según el derecho romano, el esclavo liberto obtiene el derecho de ciudadanía con muy escasas limitaciones. Pero los esclavos procedían de todo el Mediterráneo, sobre todo de Oriente; de donde resultó que en las cuatro tribus urbanas se reunió una enorme masa desarraigada, alejada de todas las tendencias de la sangre romana primitiva. Esta masa destruyó pronto la vieja sangre, cuando consiguió, desde los Gracos, poner el gran número en el primer plano de la fuerza política.



correspondiente del patriciado, y así se formó en el estrecho círculo una fuerte raza con hábitos de vida distinguidos, con amplios horizontes políticos, y en su centro se condensó y transmitió el tesoro de las experiencias políticas (gobierno, mando militar y diplomacia). Esa raza superior consideró entonces como su vocación y como su privilegio tradicional la dirección del Estado, y educó a sus hijos en el arte del mando y en el mantenimiento de una tradición desmedidamente altiva. En el Senado encontró su instrumento constitucional esta nobleza, que en derecho político no tenía existencia legal. El Senado fué primitivamente la representación de los intereses patricios, esto es, de la nobleza «homérica»; pero desde mediados del siglo IV los ex cónsules—gobernantes y generales a la vez—constituyen, como miembros vitalicios del Senado, un círculo de grandes capacidades que dominan la asamblea y por ella el Estado. Ya el embajador de Pirro, Cineas, creyó ver en el Senado un consejo de reyes (279). Finalmente, los títulos de *princeps* y *clarissimus* corresponden a un pequeño grupo de jefes que en nada les ceden, por su rango, su poder y su autoridad, a los soberanos de los reinos de los diadocos (1). Surge un gobierno como no lo ha tenido ningún gran Estado en ninguna cultura. Se impone una tradición que a lo sumo encuentra su igual, con muy otras condiciones, en Venecia y en la curia pontificia duran-

(1) La nobleza—*nobilitas*—se desenvuelve desde fines del siglo IV formando un estrecho círculo de familias que tenían, o pretendían tener, entre sus antepasados algún cónsul. Cuanto más rígida es esta condición tanto más abundantes se hacen las falsificaciones de las viejas listas consulares, para «legitimar» las familias encumbradas, de fuerte raza y grandes cualidades. El primer gran momento revolucionario de esas falsificaciones se encuentra en la época de Appio Claudio, cuando el edil curul Cn. Flavio, hijo de un esclavo, ordenó la lista—entonces fueron inventados los sobrenombres de los reyes romanos según estirpes plebeyas—. El segundo fué en la época de la batalla de Pydna (168), cuando el dominio de la nobleza comenzó a adoptar formas cesáreas (E. KORNEMANN, *Der Priesterkodex in der Regia* [*El códice sacerdotal en la Regia*], 1912, pág. 56). De los 200 Consulados entre 232 y 133 corresponden 159 a 26 familias; y a partir de entonces, estando ya la raza cansada, y, por lo mismo, tanto más apegada al formalismo, el *homo novus*—como Catón y Cicerón—es un fenómeno cada día más raro.

te el barroco. En Roma no hay ni las teorías, que arruinaron a Atenas, ni el provincialismo, que acabó por desprestigiar a Esparta; sólo hay una práctica de estilo supremo. Si Roma resulta un fenómeno único y maravilloso dentro de la historia universal, no lo debe al «pueblo romano», que en sí mismo fué como cualquier otro pueblo, una materia prima sin forma; lo debe a esa clase gobernante que puso al pueblo «en forma» y lo mantuvo en esta situación con o contra su voluntad, de manera que esa corriente de existencia, que hacia 350 tenía apenas importancia en el centro de Italia, llegó poco a poco a incluir en su lecho toda la historia antigua, consiguiendo *romanizar* todo el último período de esta cultura.

Este pequeño círculo, que no poseía ningún derecho público especial, demostró la perfección de su tacto político en el manejo de las formas democráticas, creadas por la revolución, formas que, como siempre sucede, valían lo que valiera el uso que de ellas se hiciera. Justamente lo que podía ser en ellas peligroso, la yuxtaposición de dos poderes incompatibles, fué tratado con perfecta maestría y *tácitamente*, de manera que siempre dió la pauta la experiencia superior y el pueblo estuvo convencido de haber tomado él mismo la decisión y en el sentido de sus deseos. *Gobernar con el pueblo y, sin embargo, con el máximo éxito histórico*, tal fué el secreto de esta política y la nueva posibilidad de la política, en general, en tales tiempos. En este arte nadie nunca ha superado al gobierno romano.

Mas, por otra parte, el resultado de la revolución fué, sin embargo, la *emancipación del dinero*, que, desde entonces, imperó en los comicios centuriados. El llamado *populus* fué siendo cada día más el instrumento de las grandes fortunas, y fué necesaria toda la superioridad táctica de los círculos dirigentes para conservar en la *plebe* un contrapeso y tener siempre dispuesta en las treinta y una tribus rurales una representación de la propiedad territorial bajo la dirección de las familias nobles, con exclusión de la masa urbana. Así se explica la forma enérgica con que fueron anuladas las disposiciones de Appio Claudio. Para muchas generaciones resultó, pues, impo-

sible la alianza natural entre la alta finanza y la masa, tal como se realizó más tarde bajo los Gracos y luego con Mario, para destrozar la tradición de la sangre, alianza que también ha preparado, entre otras cosas, la revolución alemana de 1918. La burguesía y los aldeanos, el dinero y la propiedad territorial, se hicieron contrapeso en órganos separados, siendo coordinados y fecundados por la idea del Estado, encarnada en la nobleza, hasta que, rotas las formas interiores, las dos tendencias se enfrontaron. La primera guerra púnica fué una guerra comercial dirigida contra los intereses de la agricultura, por lo cual el cónsul Appio Claudio, descendiente del gran censor, propuso la decisión en 264 a los comicios centuriados. La conquista de la llanura del Po, desde 225, correspondía, en cambio, a los intereses de los labradores y fué defendida en los comicios de tribus por el tribuno C. Flaminio, la primer figura cesárea de Roma, el constructor de la Vía Flaminia y del Circo Flaminio. Pero justamente, persiguiendo esa misma política, prohibió en 220, siendo censor, que los senadores hiciesen negocios de dinero y simultáneamente hizo accesibles a la plebe las centurias de los caballeros, cosa que, en realidad, fué conveniente para la nueva nobleza financiera, nacida de la primera guerra púnica; y así resultó, sin quererlo, el creador de una alta finanza organizada en forma de clase, la clase de los *equites* (caballeros), que, un siglo después, pusieron fin a la gran época de la nobleza. A partir de entonces—desde la victoria sobre Aníbal, contra el cual cayó Flaminio—el dinero es, incluso para el gobierno, el medio último de seguir su política, la última verdadera política de Estado que existió en la Antigüedad.

Cuando los Escipiones y su círculo dejaron de ser el poder dirigente, no hubo ya más que una política privada, política de individuos que seguían sin contemplaciones su propio interés y para quienes el *orbis terrarum* era un botín. Cuando Polibio, que pertenecía a aquel círculo, ve en Flaminio un demagogo y el causante de todas las desventuras de la época de los Gracos, se equivoca en cuanto a los propósitos de Fla-

minio, pero acierta en cuanto a los efectos de la política practicada por éste. Flaminio consiguió justamente lo contrario de lo que quería, como le sucedió también a Catón el viejo, quien, con el celo ciego del jefe aldeano, derribó al gran Escipión por hostilidad a su política mundial. En lugar de la sangre directora apareció el dinero, y el dinero, en menos de tres generaciones, aniquiló la clase aldeana.

En los destinos de los pueblos antiguos fué un feliz e inverosímil azar el que hizo de Roma el único Estado-ciudad que pudo encauzar la revolución social en una firme constitución. En Occidente, con sus formas genealógicas fundadas para toda la eternidad, significa casi un milagro el hecho de que en un punto, en París, se produjese una revolución violenta. No la fuerza, sino la debilidad del absolutismo francés fué la que reunió aquí las ideas inglesas con el dinamismo del dinero, en una mezcla explosiva que dió figura viviente a los lemas de la «ilustración», que enlazó la virtud con el terror, la libertad con el despotismo y que siguió actuando en los pequeños incendios de 1830 y de 1848 y aun en el afán catastrófico del socialismo (1). En la misma Inglaterra, donde la nobleza gobernaba

(1) Incluso en Francia, donde la clase judicial, en los «Parlements», menospreciaba abiertamente al Gobierno y hasta mandaba arrancar de las esquinas las ordenanzas regias para substituirlas por sus propios *arrêts* (R. HOLTZMANN, *Französ. Verfassungsgeschichte* [*Historia constitucional de Francia*], 1910, pág. 353); en Francia, donde «se mandaba sin que nadie obedeciese y había leyes que nadie cumplía» (A. WAHL, *Vorgesch. d. franz. Revolution* [*Prehistoria de la revolución francesa*], I, pág. 29); donde la alta finanza podía derribar a Turgot y a quienquiera le incomodase con planes de reforma; donde el mundo educado de los príncipes, nobles, clérigos y militares habían caído en la anglomanía y aplaudían a toda especie de oposición; en Francia misma, digo, no hubiera sucedido nada si no hubiera actuado de súbito una serie de casos intermedios: la moda de los oficiales de ayudar a los republicanos americanos contra la monarquía inglesa, la derrota diplomática en Holanda (27 de octubre de 1787) en medio de la gran actividad reformadora del Gobierno, el continuo cambio de Ministerio bajo la presión de círculos irresponsables. En el Imperio británico, la pérdida de las colonias americanas fué consecuencia de los intentos hechos por los altos círculos torys, de acuerdo con Jorge III, para robustecer el poder regio, aunque, claro está, que en interés de dichos aristócratas. Este partido tenía en las colonias muchos adheridos realistas, sobre

con más absolutismo que cualquiera de los poderes franceses, formóse un pequeño círculo en torno a Fox y a Sheridan, que saludaron las ideas de la Revolución francesa—todas de origen inglés—. Hablóse de sufragio universal y de reforma parlamentaria (1). Pero ello bastó para que los dos partidos, reunidos y dirigidos por un whig, Pitt el joven, adoptaran las medidas más severas, inutilizando todos los intentos enderezados a menoscabar el gobierno de la nobleza en favor de la tercera clase. La nobleza inglesa desencadenó la guerra de veinte años contra Francia y puso en movimiento a todos los monarcas de Europa, para poner término, en Waterloo, no al Imperio, sino a la revolución, que se había atrevido con notable ingenuidad a introducir en la política práctica las opiniones privadas de pensadores ingleses, dando así al informe «tiers» una posición cuyas consecuencias no preveían los salones parisienses, pero sí muy bien la Cámara baja inglesa (2).

Lo que en Inglaterra se llamaba oposición era la actitud de uno de los dos partidos de la nobleza, mientras el otro llevaba el gobierno. No significaba, como en el continente, una crítica profesional a una labor que otros, por su profesión, habían de realizar, sino el ensayo práctico de compeler la actividad del gobierno en una forma que uno mismo, en cualquier momento, estaba dispuesto y capacitado para recoger y proseguir. Pero esta clase de oposición fué en seguida, y sin conocimiento alguno de sus supuestos sociales, adoptada como

todo en el Sur, que luchando por parte de Inglaterra decidieron la batalla de Camden y emigraron al fiel Canadá, en su mayor parte, después de la derrota de los rebeldes.

(1) En 1793 fueron elegidos 306 miembros de la Cámara baja por un total de 160 personas. Old Sarum, el distrito electoral del viejo Pitt, constaba de una casa de labor que enviaba dos diputados.

(2) Desde 1832 la nobleza inglesa ha empezado a *colaborar* con la burguesía, por medio de una serie de reformas cautas, pero bajo su continua dirección y, sobre todo, en el marco de su tradición, en la cual van creciendo los talentos jóvenes. La democracia se realizó de manera que el Gobierno siguió estando estrictamente en forma, en la forma antigua aristocrática, pero todo el mundo tuvo derecho—según su opinión—a hacer política. Esta transición, en medio de una sociedad sin aldeanos y dominada por intereses comerciales es la obra política más grande que en política interior se ha hecho en el siglo XIX.

modelo para lo que se proponían los hombres cultos en Francia y en los demás países continentales: el dominio del «tiers» bajo la dinastía, sobre cuya posición alejada no había desde luego una idea bien clara. Las instituciones inglesas fueron desde Montesquieu encomiadas con entusiástico desconocimiento de ellas; sin embargo, los Estados continentales no eran islas y no poseían, por lo tanto, las condiciones esenciales de la evolución inglesa. Sólo en un punto era Inglaterra realmente modelo. Cuando la burguesía empezó a convertir el Estado absoluto en un Estado de clase, halló en Inglaterra una política que nunca había sido otra cosa. Sin duda era la nobleza sola la que gobernaba; pero por lo menos no era la corona.

El resultado de la época, la forma fundamental de los Estados continentales, a principios de la civilización, es la «monarquía constitucional», cuya extrema posibilidad se realiza en la República, tal como hoy entendemos esta palabra. Pues conviene libertarse, al fin, de la fraseología doctrinaria que piensa en conceptos intemporales, esto es, ajenos a la realidad, y cree que «la república» es una forma en sí. N Inglaterra tiene una constitución en el sentido continental, ni el ideal republicano del siglo XIX tiene nada que ver con la *res publica* antigua, ni aun con Venecia o los Cantones Suizos. Lo que llamamos así es una *negación* que supone, con íntima necesidad, constantemente posible lo que niega. Es la no monarquía, en formas tomadas de la monarquía. El sentido genealógico es tan enormemente fuerte en el hombre occidental y engaña su conciencia hasta tal punto, que la dinastía determina toda su actitud política, aun cuando ya no exista. En ella se encarna lo histórico, y no podemos vivir sin el sentido histórico. Hay una gran diferencia entre el hombre antiguo, que desconoce, por su fundamental sensibilidad, el principio dinástico, y el hombre occidental ilustrado, que, desde el siglo XVIII, y para otros dos siglos más, intenta anular en sí por motivos abstractos el sentimiento dinástico. Este sentimiento es el enemigo oculto de todas las constituciones que se han producido no espontánea, sino reflexivamente, constituciones que en últi-

ma instancia no son sino medidas de precaución y productos del medio y la desconfianza. El concepto de la libertad en la ciudad—ser libre de algo—se estrecha hasta un sentido exclusivamente antidinástico; el entusiasmo republicano vive sólo de este sentimiento.

Es de esencia en esta negación inevitablemente la preponderancia de la teoría. Mientras que la dinastía y la diplomacia, a ella próxima y afín, conservan la vieja tradición, el ritmo, tienen en las constituciones los sistemas, los libros y los conceptos una supremacía que en Inglaterra es inconcebible, porque en este país la forma de gobierno no posee nada de negativo ni defensivo. No en vano es la cultura fáustica una cultura de lectores y escritores. El libro impreso es símbolo de la infinidad temporal; la prensa es símbolo de la infinidad espacial. Frente a la enorme fuerza y tiranía de estos símbolos la civilización china misma aparece casi como sin escritura. En las constituciones la literatura argumenta contra el conocimiento de hombres y cosas, el idioma contra la raza, el derecho abstracto contra la tradición victoriosa, sin tener en cuenta si la nación, en el torrente de los sucesos, permanece aún capaz de trabajo y se mantiene en forma. Mirabeau sólo combatió en vano contra una asamblea que «confundía la política con una novela». No sólo las tres constituciones más doctrinarias de la época—la francesa de 1791, las dos alemanas de 1848 y 1919—, sino punto menos que todas, quieren ignorar el gran sino del mundo de los hechos, y creen que con eso lo han refutado. En vez de lo imprevisto, en vez del azar en las grandes personalidades y coyunturas, ha de regir la causalidad, intemporal, justa, siempre igual, nexo inteligible de causa y efecto. Es característico que ningún texto constitucional conoce el dinero como magnitud política. Todas las constituciones contienen pura teoría.

Este dualismo en la esencia de la monarquía constitucional no puede eliminarse. Aquí la realidad y el pensamiento, el trabajo y la crítica, se encuentran frente a frente; y el choque y mutuo frotamiento de estas dos cosas es lo que aparece como

política interior a los medios ilustrados. Sólo en Inglaterra—si prescindimos de Alemania, Prusia y Austria, donde al principio hubo una constitución, pero poco influyente frente a la tradición política — se conservaron enteras las costumbres de gobierno. Aquí la raza se afirmó frente al principio. Se vislumbró que la verdadera política, esto es, la política enderezada exclusivamente al éxito histórico, descansa en la crianza y no en la ilustración. No fué éste un prejuicio aristocrático, sino un hecho cósmico, que en las experiencias de los criadores ingleses se manifiesta mucho más claramente que en todos los sistemas filosóficos del mundo. La ilustración puede refinar la crianza, pero no substituirla. Y así, la alta sociedad inglesa, la escuela de Eton, el Balliol College de Oxford son los establecimientos donde se crían los políticos, con una consecuencia sólo comparable a la crianza de la oficialidad alemana; críanse, pues, ahí unos peritos y conocedores que dominan el ritmo recóndito de las cosas y la pacífica marcha de las opiniones y de los ideales y que, por eso mismo, desde 1832 han podido ver pasar el torrente de los principios burgueses y constitucionales sobre la existencia por ellos dirigida, sin correr peligro de perder las riendas de la mano. Poseen esos hombres el *training*, la flexibilidad y el dominio de un cuerpo humano que, sobre el caballo cazador, *olfatea* la victoria. Dejaron que los grandes principios conmovieran las masas, porque sabían que el dinero es el que puede mover los grandes principios, y en vez de los métodos brutales del siglo XVIII encontraron otros procedimientos más puros, pero no menos eficaces, entre los cuales es el más sencillo la amenaza con los gastos de una nueva elección. Las constituciones doctrinarias del continente vieron sólo un aspecto del hecho democracia. Pero aquí, donde no hay constitución, sino que se vive en forma, se vió todo el hecho.

Un obscuro sentimiento de ello ha existido siempre en el continente. Para el Estado barroco, absoluto, había una forma clara. Para la monarquía constitucional sólo hay vacilantes arreglos, y el partido conservador y el liberal no se distinguen

como en Inglaterra—desde Canning—por métodos de gobierno probados en luengas experiencias y que alternativamente entran en aplicación, sino por el sentido en que pretenden reformar la Constitución, esto es, unos en el sentido de la tradición y otros en el de la teoría. ¿Ha de servir la dinastía al parlamento, o al revés? Tal fué la controversia que hizo olvidar el fin último de la política exterior. La parte «española» y la parte «inglesa»—mal entendida—de la constitución no crecieron juntas; de modo que durante el siglo XIX el servicio exterior diplomático y la actividad parlamentaria se desenvolvieron en dos sentidos diferentes, se hicieron extraños uno a otro en el sentimiento fundamental y en el método, y se despreciaron mutuamente. La vida se produjo un daño que ella misma por sí sola no se hubiera causado. Francia, desde Thermidor, cayó bajo el dominio de la bolsa, mitigado por alguna que otra dictadura militar: 1800, 1851, 1871, 1918. En la creación de Bismarck, que era dinástica en sus rasgos fundamentales, con un elemento parlamentario resueltamente subordinado, la interior contraposición se hizo tan fuerte que consumió toda la energía política y, desde 1916, el organismo mismo. El ejército tenía su propia historia y una gran tradición a partir de Federico Guillermo I, e igualmente la administración. Aquí está el origen del socialismo como una manera de hallarse políticamente en forma, que se contrapone estrictamente a la inglesa (1), pero que, como ésta, es la expresión perfecta de una raza fuerte. El oficial y el funcionario fueron perfectamente criados. Pero el problema de criar el tipo correspondiente del político no fué conocido. La alta política fué «administrada»; la baja política fué una disputa sin esperanza. Así, el ejército y la administración llegaron a convertirse en fines por sí mismos, desde que la muerte de Bismarck se llevó al hombre que sabía utilizarlos como medios, y no quedó un plantel de políticos, que sólo la tradición crea. Cuando al ter-

(1) Véase *Preussentum und Sozialismus* [*Prusianismo y socialismo*], págs. 40 y ss.

minar la guerra mundial desapareció la superestructura, quedaron sólo los partidos, educados en la oposición, y rebajaron de pronto la actividad gubernamental a un nivel que hasta ahora era desconocido en los Estados civilizados.

Pero el parlamentarismo hoy se halla en plena decadencia. *Fué la prosecución de la revolución burguesa con otros medios;* fué la revolución de la tercera clase, en 1789, reducida a forma legal y vinculada a su enemiga, la dictadura, en una unidad de gobierno. En realidad, la lucha electoral moderna es una guerra civil llevada con las armas de los votos y todos los recursos excitantes de la palabra y la prensa; cada jefe de partido es una especie de Napoleón burgués. Esta forma calculada para perdurar y que pertenece exclusivamente a la cultura occidental, siendo en cualquier otra absurda e imposible, revela una vez más la propensión a lo infinito, la preocupación y la previsión (1) histórica, la voluntad de *ordenar el futuro* y aun de ordenarlo según los principios burgueses del presente.

Sin embargo, el parlamentarismo no es una cumbre, como la *polis* absoluta y el Estado barroco. Es un breve tránsito entre la época de la cultura posterior, con sus formas bien estructuradas, y la época de los grandes individuos en un mundo sin forma. Todavía conserva un resto de buen estilo barroco, como las casas y los muebles de la primera mitad del siglo XIX. La costumbre parlamentaria es rococó inglés; pero ya no evidente, ya no anclada en la sangre, sino imitada superficialmente y asunto de buena voluntad. Sólo en los breves tiempos del entusiasmo inicial posee una apariencia de profundidad y duración; y ello es porque, habiendo salido vencedora, el respeto a la propia clase impuso como un deber las buenas maneras del vencido. Guardar la forma, aun cuando contradiga al provecho: he aquí la convención sobre que descansa la *posibilidad* del parlamentarismo. *Por el hecho mismo de ser*

(1) La institución del tribunado romano es un ciego azar, cuyas felices consecuencias nadie sospechaba. En cambio, las constituciones occidentales están meditadas y calculadas en sus efectos exactamente; no nos importa ahora saber si esos cálculos son falsos o no.

conseguido, queda propiamente superado. La clase tercera se divide, a su vez, en grupos de intereses; el *pathos* de la resistencia pasiva y victoriosa ha llegado a su término. Y tan pronto como la forma ya no posee la fuerza atractiva de un ideal joven, por el cual se lucha en las barricadas, surgen los medios extraparlamentarios para conseguir el propósito, a pesar de la votación y contra ella: el dinero, la presión económica, sobre todo la huelga. Ni la masa de las grandes ciudades, ni las individualidades enérgicas sienten verdadero respeto por esa forma sin profundidad y sin pasado, y tan pronto como se descubre que es *sólo* forma, queda convertida en máscara y sombra. Con el comienzo del siglo XX el parlamentarismo, incluso el inglés, se acerca a grandes pasos al papel que él mismo dejó a la realeza. Se convierte en un espectáculo impresionante para la masa de los fieles, mientras que el centro de gravitación de la gran política, habiendo pasado jurídicamente de la corona a la representación popular, pasa ahora efectivamente de ésta a los círculos privados y a la voluntad de determinadas personas. La guerra mundial casi ha rematado ya esta evolución. De la soberanía de Lloyd George no retrocede ya ningún camino hacia el viejo parlamentarismo, y otro tanto sucede con el napoleonismo del partido militar francés. Y en cuanto a América, que hasta ahora vivía aparte y más era una comarca que un Estado, su entrada en la política mundial ha hecho insostenible la coexistencia del Presidente y el Congreso—tomada de una teoría de Montesquieu—; en épocas de verdadero peligro surgirán poderes informes, como los conocen desde hace tiempo ya Méjico y Sudamérica.

13.

Queda, pues, así realizado el ingreso en la época de las luchas gigantescas, en la que hoy nos hallamos. Es el tránsito del *napoleonismo* al *cesarismo,* estadio universal de la evolución, que comprende por lo menos dos siglos, y que en todas

las culturas puede señalarse. Los chinos le llaman Tschan-kuo, tiempo de los Estados en lucha (480-230; en la Antigüedad, de 300 a 50) (1). Al principio se cuentan siete grandes potencias, que, primero sin plan y luego cada vez con visión más clara del inevitable resultado final, entran en la serie espesa de enormes guerras y revoluciones. Un siglo después quedan aún cinco. En 441, el soberano de la dinastía Chu se convierte en pensionista político del «duque oriental», y así desaparece de la historia el resto de tierra que poseía. Al mismo tiempo comienza el rápido crecimiento del Estado romano Tsin, en el noroeste afilosófico (2), extendiendo su influencia por el Oeste y el Sur sobre el Tibet y Yunnan y atenazando en un amplio círculo los demás Estados. El centro del grupo contrario está formado por el reino Tsu en el Sur taoista (3), desde donde la civilización china penetra lentamente en los países allende el gran río, países por entonces aún poco conocidos. Es esta una contraposición en realidad semejante a la del romanismo y el helenismo; por una parte, la clara y dura voluntad de potencia; por otra, la propensión al ensueño y al mejoramiento del universo. Entre 368-320 (próximamente correspondiendo a la época antigua que se inicia con la segunda guerra púnica) se intensifica la lucha, convirtiéndose en un pelear ininterrumpido de todo el mundo chino, con masas de ejércitos que se reclutan con grandes esfuerzos de la población. «Los aliados, cuyos países eran diez veces más extensos que los de Tsin, pusieron en pie un millón de hombres. En vano;

---

(1) De las pocas obras europeas occidentales que se ocupan de la vieja historia china, resulta que en la literatura china existen abundantes materiales sobre esta época, correspondiente con exactitud a nuestro presente. Pero no hay todavía quien los haya tratado de una manera seria. Véase HÜBOTTER, *Aus den Plänen der Kämpfenden Reiche* [*De los planes de los Imperios en lucha*], 1912; PITON, *The six great chancellors of Tsin* [*China Rev.*], XIII, págs. 102, 255 y 365; XIV, pág. 3; ED. CHAVANNES, *Mém. hist. de Se-ma-tsien*, 1895 ss.; PFIZMAIR, *Sitz. Wien. Ak.* [*Actas de la Academia vienesa*], XLIII, 1863 (Tsin), XLIV (Tsu); A. TSCHEPE, *Histoire du royaume de Ou* (1896), *de Tchou* (1903)

(2) Provincia actual de Schensi.

(3) En el Yangtsé medio.

Tsin tenía siempre preparadas reservas. Desde el principio hasta el final cayó un millón de hombres», escribe Se-ma-tsien. Su-tsin, que primero fué canciller de Tsin y luego como partidario de la liga de los pueblos *(hohtsung)*, se pasó a los enemigos, formó dos grandes coaliciones (333 y 321) que se deshicieron a las primeras batallas por disensiones intestinas. Su gran adversario, el canciller Tschang I, decidido imperialista, estaba a punto en 311 de reducir todo el mundo de los Estados chinos a voluntaria sumisión, cuando un cambio de monarca deshizo su combinación. En 294 comienzan las campañas de Pe-ki (1). Bajo la impresión de sus victorias, el rey de Tsin toma en 288 el título místico de emperador, de la época legendaria (2), lo que lleva consigo la pretensión al dominio del mundo. Fué inmediatamente imitado por el soberano de Tsi en Oriente (3). Con esto se inicia un nuevo momento de intensidad en las luchas decisivas. El número de los Estados independientes se reduce. En 255 desaparece la patria de Confucio, Lu, y en 249 termina la dinastía Chu. En 246 es proclamado emperador de Tsin el poderoso Wang Cheng, a los trece años de edad; apoyado por su canciller Lui-Chi, el Mecenas chino (4) dirige la lucha final, en la cual el último enemigo, el imperio de Tsu, .osa en 241 el último ataque. En 221 es ya el único soberano y adopta el título de Schi (Augusto). Empieza la época imperial de China.

No hay época que muestre tan claramente como la época de los Estados en lucha la alternativa histórica universal: *gran forma o grandes poderes particulares*. En la misma proporción

(1) XIII biografía de Se-ma-tsien. Hasta donde puede juzgarse por las referencias traducidas, Pe-ki aparece, por la preparación y disposición de sus campañas, por la audacia de sus operaciones, que empujan al enemigo al lugar en donde mejor puede ser batido, y por la nueva dirección de las batallas, como uno de los mayores genios militares de todos los tiempos, que merecería un estudio especial. De esta época procede también la muy influyente obra de Sun-tsé sobre la guerra: GILES, *Sun-tsé on the art of war*, 1910.

(2) Véase págs. 83 y ss.

(3) Hoy hacia Chantung y Petschili.

(4) PITON, *Lü-Puh-Weih*, China Rev., XIII, págs. 365 y ss.

en que las naciones van cesando de estar políticamente en forma, crecen, en cambio, las posibilidades para el individuo enérgico que quiere ser en política creador, que quiere poseer fuerza a toda costa y que por el ímpetu de su presencia se convierte en el sino de pueblos y culturas enteras. Los acontecimientos carecen de supuestos, en cuanto a la forma. En lugar de la tradición fija, que puede prescindir del genio, porque ella misma es fuerza cósmica potenciada, aparece ahora el azar de los grandes hombres de acción. El azar de su aparición pone de pronto un pueblo débil, como el macedónico, a la cabeza de los sucesos, y el azar de su muerte puede precipitar en el caos el mundo que se sostenía sobre un orden personal. Demuéstralo el asesinato de César.

Esto ya se vió antes, en las épocas críticas de transición. La época de la fronda, de Mingchu, de la primera tiranía, cuando no estaban los pueblos en forma, sino que luchaban por la forma, ha provocado siempre una serie de grandes figuras que rebasaban los límites de un cargo público. El recodo de la cultura a la civilización repite el mismo hecho en el napoleonismo. Con éste, empero, que inaugura la época de la absoluta falta de forma histórica, despunta el tiempo en que propiamente florecen los individuos magnos. Este tiempo, entre nosotros, llega con la guerra mundial casi a su más alta cumbre. En la Antigüedad sucedió ello con Aníbal, quien, en nombre del helenismo, al que en su interior pertenecía, comienza la lucha con Roma. Pero Aníbal sucumbió porque el Oriente helenístico, de espíritu completamente antiguo, no comprendió o comprendió demasiado tarde el sentido de la hora. Con la caída de Aníbal comienza esa orgullosa serie que se inicia con los dos Escipiones y a través de Pablo Emilio, Flaminino, los Catones, los Gracos, Mario y Sila, conduce a Pompeyo, César y Augusto. Correspóndele en la China de los Estados en lucha, esa serie de políticos y generales que se agrupa aquí en torno a Tsin, como en la Antigüedad en torno a Roma. Con la falta de sentido que caracteriza el modo habitual de tratar el aspecto político de la historia china, han sido esos hombres

llamados sofistas (1). Y lo fueron en efecto, pero en el sentido en que los distinguidos romanos de la época correspondiente eran estoicos, después de haber recibido enseñanza filosófica y retórica en el Oriente griego. Todos eran oradores avezados y todos en ocasiones escribieron de filosofía, César y Bruto no menos que Catón y Cicerón; pero no como filósofos profesionales, sino por obedecer a una costumbre distinguida y realizar el *otium cum dignitate*. Prescindiendo de esto fueron maestros de realidades, en el campo de batalla como en la alta política; y otro tanto exactamente puede decirse de los cancilleres Tschang I y Su-tsin (2), del temido diplomático Fan Sui, que derribó al general Pe-ki, del legislador de Tsin, Wei-yang, del Mecenas del primer emperador, Lui-Chi, y de otros.

La cultura había vinculado todas las fuerzas en forma estricta. Ahora las fuerzas se sueltan y la «naturaleza», es decir, lo cósmico sale a la superficie. El tránsito del Estado absoluto a las comunidades de pueblos —en lucha—, propio de toda civilización incipiente, podrá significar para idealistas e ideólogos lo que quiera; en el mundo de los hechos significa el paso de un gobierno que sigue el estilo y ritmo de una tradición fija, al *sic volo, sic jubeo* del régimen personal. El máximum de forma simbólica, suprapersonal, coincide con la culminación de las épocas posteriores: en China, hacia 600; en la Antigüe-

(1) Si en los textos chinos la expresión es tan absurda como en las traducciones, ello demostrará solamente que la inteligencia de los problemas políticos desapareció en la época imperial china tan rápidamente como en la romana, justamente porque no había ya problemas vivos. El tan admirado Se-ma-tsien no es, en el fondo, sino un compilador, del rango de Plutarco, con el que se corresponde en el sincronismo de los tiempos. El punto culminante de la inteligencia histórica, *que supone una vida histórica de igual valía*, debe de haber estado en la época misma de los Estados en lucha, como para nosotros comienza en el siglo XIX.

(2) Los dos, como la mayor parte de los políticos directores de la época, escucharon las enseñanzas de Kwei-ku-tsé, quien, por su conocimiento de los hombres, por su honda visión de las posibilidades históricas y su dominio de la técnica diplomática—arte «de lo vertical y lo horizontal»—, aparece como una de las personalidades más influyentes de aquella época. Una significación semejante tuvo, después, el ya citado pensador y teórico militar Sun-tsé, que fué el educador del canciller Li-si.

dad, hacia 45; en Occidente, hacia 1700. El mínimum cae en la Antigüedad en las épocas de Sila y de Pompeyo, y será alcanzado por nosotros en el siglo próximo y acaso ya superado. Las grandes luchas entre Estados se entrecruzan dondequiera con luchas interiores y revoluciones de tipo tremendo; pero, sépanlo y quiéranlo o no, sirven todas, sin excepción, para resolver problemas extrapolíticos y, en último término, puramente personales. Lo que por sí mismas aspiran a realizar teóricamente es, históricamente, insignificante y no necesitamos saber cuáles eran los lemas con que se hicieron las revoluciones chinas y árabes de esa época, ni si se hicieron con algún lema. Ninguna de las numerosas revoluciones de esa época, que son cada día más explosiones ciegas de masas urbanas desarraigadas, ha conseguido un fin; ni siquiera ha podido conseguirlo. El *hecho histórico* es la destrucción acelerada de las formas primordiales, destrucción que deja vía libre a los poderes cesáreos.

Pero lo mismo acontece con las guerras, en las cuales el ejército y su táctica van siendo, cada vez más, creaciones no de la época, sino de jefes absolutos, que muchas veces han descubierto tarde y por casualidad su genio. En el año 300 existe el *ejército romano.* Desde 100 existen los ejércitos de Mario, de Sila, de César; y Octavio fué más bien dirigido por su ejército, el ejército de los veteranos de César, que no director de él. Pero con esto, los métodos de la guerra, sus medios y sus fines adoptan otras formas, formas naturalistas y terribles. Ya no son, como en el siglo XVIII, duelos en forma caballeresca, semejantes a un desafío en el parque de Trianón, encuentros con reglas fijas acerca del momento en que deben declararse exhaustas las fuerzas, acerca de la cantidad máxima de elementos guerreros que pueden desenvolverse, acerca de las condiciones que el vencedor, caballero, puede imponer. Son luchas tremendas de hombres rabiosos que pelean con todos los recursos imaginables y que llegan hasta la caída corporal del uno y al desenfrenado aprovechamiento de la victoria del otro. El primer gran ejemplo de esa vuelta a la naturaleza lo dan

los ejércitos de la Revolución y de Napoleón, que, en vez del artístico maniobrar con pequeños cuerpos de tropas, emplean el ataque en masas, sin temor a las pérdidas, deshaciendo así la fina estrategia del rococó. Poner sobre el campo de batalla toda la fuerza muscular de un pueblo, como sucede con la aplicación del servicio obligatorio, es una idea completamente ajena a la época de Federico el Grande.

E igualmente, en todas las culturas, la técnica de la guerra ha ido siempre a la zaga de la del oficio manual, hasta que a principios de la civilización, de pronto, toma la dirección, reduce sin contemplaciones a su servicio todas las posibilidades mecánicas y descubre nuevas esferas, acuciada por las necesidades militares. Pero con esto excluye en amplia proporción el heroísmo personal del hombre de raza, el ethos de la nobleza y el espíritu refinado del período posterior. En la Antigüedad, donde la esencia de la ciudad hacía imposible los grandes ejércitos de masas —en relación con la pequeñez de todas las formas antiguas, incluso las tácticas, son enormes los números de Cannas, Filippi y Actium—, la segunda tiranía introdujo la técnica mecánica, merced a Dionisio de Siracusa, en grandes proporciones (1). Ahora ya son posibles asedios como los de Rodas (305), Siracusa (213), Cartago (146) y Alesia (52), en donde la importancia creciente de la rapidez se deja ver, incluso para la estrategia antigua. Por las mismas razones, una legión romana —cuya estructura es una creación de la civilización helenística —produce el efecto de una máquina, comparada con los ejércitos atenienses y espartanos del siglo v. A todo esto corresponde el hecho de que en la época «correspondiente» de China, desde 474, se trabaje el hierro para las armas de percusión y de incisión, sea el pesado carro guerrero substituído desde 450 por la caballería ligera de tipo mongólico, y adquiera de pronto un incremento enorme la guerra de asedio y fortificación (2).

(1) Esto es, en comparación con la técnica ordinaria, que era insignificante. Frente a la asiria y a la china aparecía como poco importante.

(2) El libro del socialista Moh-ti, de esta época, habla en la pri-

La tendencia fundamental del hombre civilizado a la rapidez, movilidad y acción de masas se ha reunido, finalmente, en el mundo europeo-americano con la voluntad fáustica de dominio sobre la naturaleza y ha conducido a métodos dinámicos que aun Federico el Grande hubiera declarado locuras, pero que hermanados con nuestra técnica de los transportes y nuestra industria resultan muy naturales. Napoleón montó la artillería a caballo, haciéndola así rápida de movimientos, y dividió el ejército macizo de la Revolución en un sistema de cuerpos singulares, fáciles de mover de un lado para otro. Ya en Wagram y en la Moskowa potenció su acción puramente física hasta un verdadero fuego rápido y graneado. El segundo período está representado — cosa harto característica — por la guerra civil americana de 1861-65, que incluso en punto a efectivos fué la primera que superó con mucho los números de la época napoleónica (1). En ella se emplearon por vez primera el ferrocarril para el movimiento de tropas, el teléfono eléctrico para el servicio de informes, una armada de grandes vapores en alta mar, durante meses, para los bloqueos. En ella fueron inventados el acorazado, el torpedero, las armas de repetición y los grandes cañones de extraordinario alcance (2). El tercer período — tras el preludio de la guerra rusojaponesa (3) — está caracterizado por la guerra mundial, que puso a su servicio las armas aéreas y submarinas, que elevó a la categoría de un arma nueva la rapidez de las invenciones y que alcanzó el punto máximo en la amplitud — aunque no en la intensidad — de

---

mera parte de la filantropía universal y en la segunda de la artillería de fortaleza, extraño ejemplo de la oposición entre verdades y hechos. Véase Forke, en *Ostasiat. Ztschr.* [*Revista del Asia oriental*], VIII.

(1) Más de 1 $^1/_2$ millón de hombres sobre unos 20 millones de habitantes en los Estados del Norte.

(2) Entre los problemas modernos que entonces fueron resueltos se cuenta también la rápida construcción de carreteras y puentes. El puente de Chattanooga, hecho para los trenes militares más pesados, y que tenía 240 metros de largo y 30 de alto, fué construído en cuatro días y medio.

(3) El Japón moderno pertenece a la civilización occidental, como la Cartago «moderna» trescientos años antes de Jesucristo pertenecía a la antigua.

los medios empleados. Pero al gasto de fuerzas corresponde siempre en estas épocas la dureza de las decisiones. Al comienzo del período chino Tschan-kuo se encuentra el total aniquilamiento del Estado Wu (472), aniquilamiento que fuera imposible bajo las costumbres caballerescas del período antecedente Tschun-tsin. Napoleón derribó ya en la paz de Campo Formio todas las conveniencias del siglo XVIII, y desde Austerlitz estableció la costumbre de explotar los éxitos guerreros de manera que nada sino los obstáculos materiales podía detenerle. El último paso aún posible lo ha dado el tipo de la paz de Versalles, que ya no contiene un término definitivo, sino que deja abierta la posibilidad de poner nuevas condiciones cuando la situación adopte nuevas formas. Igual evolución presenta la serie de las tres guerras púnicas. Al vencedor de Zama no se le ocurrió la idea de eliminar de la faz de la tierra una de las potencias directoras, idea que después se hizo corriente y vulgar, como lo revela el famoso dicho de Catón: *Carthaginem esse delendam.* Y pese a las salvajes costumbres de las antiguas ciudades, esa idea le hubiera parecido sacrílega a Lisandro cuando tomó Atenas.

La época de los Estados en lucha comienza para la Antigüedad con la batalla de Ipso (301), que determinó en Oriente la trinidad de las grandes potencias, y con la victoria romana de Sentinum (295) sobre los etruscos y samnitas, que creó en Occidente junto a Cartago una nueva potencia centro-italiana. La adhesión antigua a lo próximo y presente fué causa de que Roma, sin que nadie lo notara, se apoderase del Sur de Italia en la aventura con Pirro, y del mar en la primera guerra con Cartago, y del Norte céltico en la campaña de C. Flaminino. Fué también causa de que el mismo Aníbal fuese incomprendido, siendo, sin embargo, este general cartaginés el único hombre de su tiempo — sin exceptuar a los romanos — que previó claramente la marcha de los acontecimientos. Ya en *Zama*, sin necesidad de esperar a Magnesia y Pydna, fueron vencidas las potencias helenísticas orientales. En vano intentó el gran Escipión — presa de verdadero miedo ante el sino que

se imponía a la ciudad, cargada con los problemas del dominio universal — evitar en adelante toda conquista. En vano los amigos de Escipión, contra la voluntad de todos los círculos, impusieron la guerra macedónica sólo para poder sin peligro abandonar el Oriente a sí mismo. El imperialismo es un resultado tan necesario de toda civilización, que acomete por la espalda a un pueblo y le obliga a hacer el papel de señor y soberano, aunque se niegue a desempeñarlo. El Imperio romano *no fué* obra de conquista. El *orbis terrarum* se reunió en esa forma y obligó a los romanos a darle su nombre. Esto es perfectamente característico de la Antigüedad. Mientras que los Estados chinos defendieron hasta el último instante los restos de su independencia, en duras guerras, Roma, en cambio, desde 146 hubo de ir convirtiendo en provincias las comarcas orientales, porque ya no había otro medio de evitar la anarquía. Y aun esto tuvo por consecuencia que la forma interna de Roma, la última que había quedado en pie, vino a deshacerse bajo este peso, en los disturbios de los Gracos. No hay otro ejemplo en donde la lucha final por el Imperio haya sido llevada a cabo no por Estados, sino por los partidos de una ciudad; pero la forma de la *polis* no dejaba otra salida. Lo que antaño fueran Esparta y Atenas son hoy los partidos de los optimales y de los populares. En la revolución de los Gracos, a la que en 134 precedió la primera guerra de los esclavos, fué el joven Escipión secretamente asesinado, y C. Graco públicamente ejecutado: son éstos el primer *princeps* y el primer tribuno, centros políticos de un mundo que se ha tornado informe. Cuando la masa urbana de Roma, en 104, por vez primera confirió a un particular —a Mario—tumultuaria e ilegalmente un *imperium*, puede compararse la honda significación de este espectáculo con la adopción por Tsin del título místico de emperador, en 288. El inevitable término de la época, el cesarismo, se dibuja de pronto en el horizonte.

El heredero del tribuno es Mario, que, como aquél, une al populacho con la finanza, y en 87 ejecuta en masa la vieja nobleza. El heredero del príncipe fué Sila, que en 82 aniquiló

la clase de los ricos, mediante sus proscripciones. A partir de este momento, las últimas resoluciones vienen rápidamente, como en China desde la aparición de Wang-Cheng. El príncipe Pompeyo y el tribuno César — tribuno no por su cargo, sino por su actitud — representan aún partidos; pero se repartieron el mundo con Craso en Lucca por vez primera. Cuando los herederos combatían en Filippi contra los asesinos de César, ya no eran más que grupos. En Actium sólo había individuos. El cesarismo se ha realizado.

La evolución correspondiente, en el mundo arábigo, se basa no sobre la *polis* corpórea, sino sobre el *consensus* mágico, como la forma en la cual y por la cual los hechos se verifican y que excluye la posibilidad de una separación de las tendencias políticas y religiosas, hasta el punto de que incluso el ímpetu urbano y burgués hacia la libertad — con cuyas explosiones se inicia aquí la época de los Estados en lucha — aparece en ropaje ortodoxo y por eso ha pasado casi inadvertido hasta ahora (1). Es la voluntad de separarse del Kalifato, que fué fundado, primero, por los Sassánidas y, siguiendo el modelo de éstos, por Diocleciano en las formas del Estado feudal. Desde Justiniano y Chosru Nuschirwan hubo de sufrir el ataque de la fronda, en la cual son los primeros, con los jefes de la iglesia griega y mazdaita, la nobleza persa y mazdaita, sobre todo del Irak, la nobleza griega, sobre todo del Asia Menor, y la nobleza armenia, dividida en las dos religiones. El absolutismo, casi conseguido en el siglo VII, fué de pronto derrocado por el empuje del Islam, que en sus comienzos *políticos* es totalmente aristocrático. Pues consideradas desde este punto de vista, las escasas estirpes árabes (2) que por doquiera conservan la direc-

(1) Falta sobre la historia política y social del mundo arábigo, lo mismo que para la del chino, una investigación profunda. La única excepción está formada por la evolución de la frontera occidental hasta Diocleciano, que ha sido considerada hasta ahora como «antigua».

(2) Son unos cuantos miles que, formando el séquito de los primeros conquistadores, se extienden desde Túnez al Turquestán y en seguida constituyen una clase cerrada en torno a los nuevos soberanos. No puede hablarse en modo alguno de una «invasión de pueblos árabes».

ción, forman en los países conquistados muy pronto una nueva alta nobleza de fuerte raza y orgullo enorme, nobleza que rebaja la dinastía islámica a la categoría de la inglesa «correspondiente». La guerra civil entre Otmán y Alí (656-61) es la expresión de una verdadera fronda, y se mueve exclusivamente en interés de dos estirpes y sus secuaces. Los *torys* y los *whigs* islámicos del siglo VIII hacen *solos* la gran política, como los ingleses del siglo XVIII; y sus enemistades familiares son para la historia de la época más importantes que todos los acontecimientos que suceden en la casa reinante de los Omeyas (661-750).

Pero con la caída de esta alegre e ilustrada dinastía, que había residido en Damasco, esto es, en la Siria aramea occidental—y monofisita—, vuelve a hacerse notar bien el centro natural de la cultura arábiga, el territorio arameo oriental, antaño apoyo de los Sassánidas, ahora de los Abbassidas, y que ya con educación pérsica o árabe, ya con religión mazdaita, nestoriana o islámica, representa siempre la misma línea de evolución y ha sido siempre ejemplar modelo para Siria como para Bizancio. De Kufa parte el movimiento que conduce a la caída de los Omeyas y de su «*ancien régime*», y este movimiento tiene — cosa que hasta ahora no ha sido reconocida en toda su importancia — *el carácter de una revolución social dirigida contra las clases superiores y la tradición distinguida en general* (1). Comienza bajo los Mavali, los pequeños burgueses de Oriente, y se vuelve con hostilidad contra los árabes, no por defensores del Islam, sino por constituir una nueva nobleza. Los mavali, recién convertidos — casi todos eran antes mazdaitas —, tomaron el Islam con más seriedad que los árabes mismos, quienes representaban, además, un ideal de clase. Ya en el ejército de Alí habían formado un grupo aparte los Carischitas, puritanos y demócratas. En sus círculos aparece ahora por primera vez la reunión del sectarismo fanático y

(1) J. WELLHAUSEN, *Das arabische Reich und sein Sturz* [*El Imperio árabe y su caída*], 1902, págs. 309 y ss.

el jacobinismo. Aquí surgieron entonces no sólo la dirección chiita, sino también el primer indicio de la Churramiya comunista, que puede retraerse a Mazdak (1) y que más tarde produjo los inauditos levantamientos bajo Babak. Los Abbassidas no eran muy bienquistos entre los sublevados de Kufa. A su gran habilidad diplomática debieron el ser admitidos como oficiales y, finalmente — casi como Napoleón —, pudieron hacerse con la herencia de la revolución, extendida por todo el Oriente. Después de la victoria edificaron Bagdad, nueva Ctesifon y monumento de la derrota del feudalismo árabe. Y esta primera ciudad mundial de la joven civilización fué entre 800 y 1050 el teatro de aquellos sucesos que conducen del napoleonismo al cesarismo, del *Califato al Sultanato*, pues tal es en Bagdad como en Bizancio el tipo mágico de los poderes informes que, en último término, son también aquí los únicos posibles.

Debemos, pues, ver claramente que la democracia es también en el mundo arábigo un ideal de clase, un ideal de hombres urbanos, la expresión del deseo de libertarse de los viejos vínculos que les sujetan a la tierra, ya sea desierto, ya tierra laborable. La negativa frente a la tradición de los califas adopta formas muy variadas, y puede muy bien prescindir del libre pensamiento y del constitucionalismo en nuestro sentido. *El espíritu mágico y el dinero mágico tienen otro modo muy distinto de ser «libres»*. Los frailes bizantinos son liberales hasta la sublevación no sólo contra la corte y la nobleza, sino también contra los altos poderes sacerdotales, que, «correspondiendo» a la jerarquía gótica, se habían formado ya antes del concilio de Nicea. El *consensus* de los fieles, el pueblo en el sentido más pleno, es por Dios — Rousseau habría dicho por la Naturaleza — *querido* por igual y libre de todos los poderes de la sangre. La famosa escena en que el abad Teodoro de Studion negó la obediencia al emperador León V (813) tiene la importancia de una toma de la Bastilla en formas mági-

(1) Véase t. III, pág. 372.

cas (1). No mucho después comienza la sublevación de los pauliquianos (2), que eran muy piadosos y muy radicales en cuestiones sociales; fundaron una ciudad propia allende el Tauro, pusieron a contribución toda el Asia Menor, derrotaron uno tras otro los ejércitos imperiales y hasta 874 no pudieron ser reducidos. Corresponde este movimiento por completo al movimiento comunista religioso de los churramiyas, al este del Tigris, hasta Merw, cuyo jefe, Babak, cayó después de una lucha de veinte años (817-837) (3), y al movimiento de los carmatas, en Oeste (890-904), que tenían inteligencias y relaciones desde Arabia por todas las ciudades de Siria y propagaron la sublevación hasta las costas de Persia. Pero, además, la lucha partidista adoptó otras formas. Al saber que el ejército bizantino era iconoclasta y que el partido militar, por tanto, se hallaba en oposición al partido iconolatra de los frailes, aparécenos de pronto en otra luz la pasión desarrollada en el siglo de la destrucción de las imágenes (740-840) y comprendemos que el final de la crisis, la derrota definitiva de los iconoclastas y *al mismo tiempo* de la política libre de los frailes, tuvo el sentido de una restauración como la de 1815 (4). Finalmente, en esta época sucede la terrible sublevación de los esclavos en el Irak, centro de los Abbassidas, lanzando una luz súbita sobre toda una serie de conmociones sociales, de las que nada refieren los historiadores corrientes. Allí, el Espartaco del Islam, fundó en 869, al sur de Bagdad, con las masas de fugitivos, un verdadero Estado de negros; se construyó una capital, Muchtara, y extendió su poder por Arabia y Persia, donde tribus enteras se aliaron con él. En 871 fué Basra, el primer puerto del mundo

---

(1) K. DIETERICH, *Byz. Charakterköpfe.* [*Figuras bizantinas*], página 54: «Ya que quieres obtener de nosotros una respuesta, óyela: Pablo ha dicho: a algunos hízolos Dios apóstoles de su Iglesia, a otros profetas. Pero no ha dicho nada de emperadores. *No seguiremos,* aun cuando nos lo mandase un ángel; cuanto menos a ti.»

(2) Véase pág. 86.

(3) HUART, *Gesch. d. Araber* [*Historia de los árabes*], 1914, I, página 299.

(4) KRUMBACHER, *Byz. Litt. Gesch.* [*Historia de la literatura bizantina*], pág. 969.

islámico, tomada; los habitantes fueron asesinados y la ciudad incendiada. Hasta 883 no pudo ser aniquilada esta sublevación de esclavos.

Así fué lentamente socavada la forma del Estado sasanídico-bizantino, y las tradiciones antiquísimas de la alta burocracia y de la nobleza cortesana fueron substituídas por el poder personal, sin tradición, de talentos accidentales: el *sultanato.* Esta es, en efecto, la forma específicamente árabe, que aparece simultáneamente en Bizancio y Bagdad, y progresa desde los comienzos napoleónicos, en 800, hasta el cesarismo perfecto de los turcos a partir de 1050. Esta forma es puramente mágica; pertenece únicamente a esta cultura y no puede ser comprendida si no se tienen en cuenta los supuestos profundos del alma mágica. El califato, conjunto de tacto y estilo político, por no decir cósmico, no queda suprimido, pues el califa es sagrado como representante de Dios, reconocido por el *consensus* de los elegidos; pero se le quita todo el poder, que va unido al concepto de cesarismo, como Pompeyo y Augusto, de hecho, y Sila y César también nominalmente tomaron ese poder de las antiguas formas constitucionales romanas. Al califa le queda, al fin, de su antiguo poderío lo mismo que podía quedarle al Senado y a los comicios bajo Tiberio, por ejemplo. Multitud de formas supremas en el derecho, en el traje, en las costumbres, fueron antaño símbolos. Ahora se han convertido en simples máscaras que encubren un gobierno informe y puramente efectivo.

Así, junto a Miguel III (846-67) está Bardas; junto a Constantino VII (912-59), Romanos, nombrado coemperador (1). En el año de 867, Basileios, que fué primero mozo de cuadra y que representa un tipo napoleónico, derriba a Bardas y funda la dinastía militar de los armenios (hasta 1081), en la que los generales gobiernan en vez del emperador, con hombres de acción

(1) Sobre lo que sigue, véase KRUMBACHER, págs. 960-990; C. NEUMANN, *Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen*. [*La posición del Imperio bizantino en el mundo antes de las Cruzadas*], 1894, págs. 21 y ss.

como Romanos, Nicéforo y Bardas Focas. El más grande de todos es Juan Tzimiskes (969-76), en armenio Kiur Zan. En Bagdad son los *turcos* los que representan el papel de los armenios. A uno de sus jefes confiere el califa Al Watik, por vez primera, el título de Sultán. Desde 862 los pretorianos turcos ejercen la tutela sobre el soberano, y en 945 el califa abbassida queda, en debida forma, reducido a dignidad eclesiástica por Achmed, fundador de la dinastía de los sultanes Buyidas. A partir de este momento, se desencadena en las dos ciudades mundiales una lucha desenfrenada de las poderosas familias provincianas por el poder supremo. Si, por el lado cristiano, Basileios II, sobre todo, procede contra los grandes propietarios de latifundios, ello no tiene ni mucho menos el sentido de una legislación social. Es simplemente la defensa del actual soberano contra sus herederos posibles; a lo que más se parece, pues, es a las proscripciones de Sila y los triunviros. Media Asia Menor pertenecía a Dukas, Focas y Skleros. Hace tiempo que ha sido comparado con Craso el canciller Basileios, que con su poderosa fortuna podía pagar un ejército (1). Pero la época imperial, propiamente dicha, no comienza hasta los turcos seldyukidas (2). Su jefe, Togrulbek, tomó en 1043 el Irak, en 1049 Armenia, y obligó en 1055 al califa a conferirle el sultanato hereditario. Su hijo Alp Arslan conquistó Siria y, con la batalla de Mantzikert (1071), el Asia Menor oriental. Los restos de Bizancio carecen desde entonces de toda importancia para el sino ulterior del Imperio turco-árabe.

Esta misma época es también la que se esconde en Egipto bajo el nombre de época de los Hycsos. Entre la dinastía 12 y la dinastía 18 transcurren dos siglos (3), que comienzan con la

---

(1) KRUMBACHER, pág. 993.

(2) El genial Maniakes, que fué proclamado emperador por el ejército en Sicilia y cayó en 1043 en su marcha contra Bizancio, era, al parecer, un turco.

(3) 1795-1580. Sobre lo que sigue, véase ED. MEYER, *Gesch. d. Alt.* [*Historia de la Antigüedad*], I, § 298 y ss.; WEILL, *La fin du moyen empire égyptien* (1918). La cronología de Meyer es exacta, contra la de Petrie (1670 años); demuéstralo la solidez de las capas de los hallazgos y el

caída del *«ancien régime»*, cuya cumbre es Sesostris III (1), y terminan cuando se instaura el imperialismo del Imperio nuevo. Ya la cuenta de las dinastías revela una catástrofe. En las listas de reyes aparecen los nombres pegados unos a otros; y unos junto a otros, usurpadores de obscuro origen, generales, gentes con títulos extraños que a veces gobiernan sólo unos días. Egipto se divide en un gran número de pueblos y soberanías efímeras. Con el primer rey de la 13 dinastía se interrumpen las indicaciones de la altura del Nilo en Semne; con su sucesor cesan los documentos en Kahun. Es ésta la época que el papiro de Leyden describe al hacer la imagen de la gran revolución social (2). A la caída del gobierno y a la victoria de las

---

tempo de la evolución estilística, incluso la minoica; también lo comprueban nuestras comparaciones con las épocas correspondientes de otras culturas.

(1) Véase pág. 186.

(2) ERMAN, *Mahnworte eines ägyptischen Propheten* [*Advertencias de un profeta egipcio*], Sitz. Preuss. Ak. [Actas de la Academia prusiana], 1919, págs. 804 y ss.: «Los altos funcionarios están depuestos, el país ha sido privado de la monarquía por unos pocos insensatos y los consejeros del viejo Estado hacen la corte a los advenedizos; la administración ha cesado, los documentos están destruídos, todas las diferencias sociales suprimidas y los tribunales de justicia han caído en manos del populacho. Las clases distinguidas pasan hambre y andan vestidas de andrajos; los padres golpean a los niños contra los muros y arrancan las momias de los sepulcros; los míseros se hacen ricos y se pavonean en los palacios con los rebaños y los barcos que han quitado a sus legítimos poseedores; antiguas esclavas hablan recio, y los extranjeros sobresalen. El robo y el asesinato reinan; las ciudades están desiertas, los edificios públicos son presa de las llamas. Las cosechas disminuyen; nadie piensa en la limpieza; los nacimientos se hacen raros. ¡Ay! ¡Ojalá el hombre deje de existir!» Esta es la imagen de una revolución en la gran urbe de época postrera, semejante a las revoluciones helenísticas (pág. 213) y a las de 1789 y 1871 en París. Las masas de las grandes ciudades mundiales, instrumentos inconscientes de la ambición de sus jefes, pisotean todo rastro de orden y quieren imponer el caos fuera, porque ellas mismas lo llevan dentro. Nada importa que estos intentos cínicos y desesperados procedan de extranjeros, como los hycsos o los turcos, o de los esclavos, como Espartaco y Alí; nada importa que exijan el reparto de tierras, como en Siracusa, o lleven un libro por delante, como el libro de Marx—todo eso es superficial—. ¿Qué importan las palabras que resuenan en el aire, cuando se abren las puertas y los cráneos? El aniquilamiento es el impulso verdadero y único y el cesarismo el único resultado. La ciudad mundial, demonio que se come al campo, ha puesto en movimiento sus hombres sin raigambre ni futuro, que mueren al aniquilar.

masas siguen las rebeliones en el ejército y la sublevación de soldados ambiciosos. Aparece aquí desde 1680 el nombre de los «infames», de los hycsos (1), con que los historiadores del Imperio nuevo—que no comprendían ya o no querían comprender el sentido de la época—escribieron la vergüenza de aquellos años. Esos hycsos han representado, sin duda alguna, el papel de los armenios en Bizancio; y no otro hubiera sido el sino de los cimbrios y teutones, de haber vencido a Mario y sus legiones, completadas con la hez de la ciudad; habrían entonces llenado con sus masas, siempre renovadas, los ejércitos de los triunviros y acaso, en último término, hubieran puesto sus jefes en lugar de ellos. El ejemplo de Yugurtha demuestra bien de lo que eran capaces por entonces los extranjeros. Es completamente indiferente el origen y composición de los hycsos, y si eran guardias de corps, esclavos sublevados, jacobinos o tribus extranjeras por completo. Lo importante es el papel que representaron durante un siglo en el mundo egipcio. En el Delta oriental fundaron, al fin, un Estado y construyeron una residencia, Auaris (2). Uno de sus jefes, Chian, que en lugar del título de Faraón tomó los nombres revolucionarios de «abrazo de las tierras» y «príncipe de los jóvenes»—tan revolucionarios como «*consul sine collega*» y «*dictator perpetuus*»—, hombre probablemente semejante a Juan Tzimiskes, mandó en todo Egipto y propagó su nombre hasta Creta y el Eúfrates. Después de él comenzó la lucha de todos los distritos por el Imperio, lucha de donde salió, con Amosis, la dinastía de Tebas vencedora.

Para nosotros; la época de los Estados en lucha ha comen-

(1) El papiro dice «el pueblo arquero de fuera». Son las tropas bárbaras a sueldo, a las cuales se han unido los indígenas jóvenes.

(2) Una mirada que lancemos sobre el Estado negro del Irak y sobre los intentos «correspondientes» de Espartaco, Sertorio, Sexto Pompeyo, basta para vislumbrar el número de las posibilidades. Weill supone entre 1785 y 1765 la caída del Imperio y un usurpador (general); entre 1765 y 1675 muchos pequeños soberanos independientes en el Delta; entre 1675 y 1633 las luchas por la unidad, sobre todo de los príncipes tebanos, con su creciente séquito de soberanos dependientes, entre ellos los hycsos; en 1633, victoria de los hycsos y derrota de los tebanos, y entre 1591-1571, victoria definitiva de los tebanos.

zado con Napoleón y la violencia de sus resoluciones. En su cabeza empieza a hacerse efectiva la idea de una dominación universal, a un mismo tiempo militar y popular, algo muy distinto del Imperio de Carlos Quinto y del Imperio colonial inglés. Si el siglo XIX ha sido pobre en grandes guerras y revoluciones, superando en congresos diplomáticos las crisis más difíciles, es porque la constante y tremenda preparación para la guerra ha hecho que el temor a las consecuencias conduzca a última hora a aplazar la decisión definitiva y a substituir la guerra por golpes de ajedrez políticos. Este siglo es el de los ejércitos gigantescos permanentes y el servicio obligatorio. Estamos demasiado cerca de él para sentir lo horrible de esa visión y su singularidad en toda la historia universal. Desde Napoleón, centenares de miles y aun millones de hombres están constantemente prestos para la marcha, y poderosas escuadras—renovadas cada diez años—están surtas en los puertos. Es una guerra sin guerra, una guerra de competencia en armamentos y eficacia, una guerra de números, de *tempo*, de técnica, y los diplomáticos no negocian entre cortes, sino entre cuarteles generales. Cuanto más se retrasa la solución, más intolerable aumenta la tensión, más inauditos se intensifican los recursos. Esta es la forma fáustica, dinámica, de los Estados en lucha, durante su primer siglo. Ha llegado a su término con la exoneración de la guerra mundial. Pues las levas de estos cuatro años han superado el principio del servicio obligatorio que, oriundo de la Revolución francesa, es en esa forma un principio totalmente revolucionario, y han superado con él los medios tácticos que de él han surgido (1). En lugar de los ejércitos permanentes aparecerán, poco a poco, ejércitos profesionales de voluntarios, amantes de la guerra; en lugar de efectivos de millones de hombres, volverán los efectivos de algunos cientos de mil. Pero justamente por eso, este segundo siglo será realmente el de los Estados en lucha. La mera existencia de esos ejércitos no será

(1) Podrá mantenerse como idea entusiasta, pero nunca más será aplicado en la realidad.

ya un substitutivo de la guerra. Existiendo para la guerra, querrán guerra. En dos generaciones serán ellos los que manden, pues su voluntad es más fuerte que la de todos los amantes de la paz. En estas guerras por la herencia del mundo entero entrarán los continentes. India, China, Africa del Sur, Rusia, el Islam, serán cooperadores en ellas. Nuevas técnicas y tácticas entrarán en juego. Los grandes centros mundiales dispondrán a capricho de los Estados pequeños, de sus territorios, de su economía, de sus hombres; todo esto es ya sólo provincia, objeto, medio; su sino carece ya de importancia para la marcha de las cosas. En pocos años hemos aprendido a no hacer caso de sucesos que, antes de la guerra, hubieran conmovido al mundo. ¿Quién piensa hoy en serio en los millones que perecen en Rusia?

Entre estas catástrofes, llenas de sangre y de horror, resonará una y otra vez la voz que clama por reconciliación y paz entre los pueblos. Ello es necesario, como fondo y eco de un suceder grandioso; tanto, que debemos suponer esas voces pacifistas aun en los períodos «correspondientes», en donde no hay tradición que las asevere, como en el Egipto de los Hycsos, en Bagdad y en Bizancio. Podrá estimarse el deseo como se quiera, pero hay que tener el valor de ver las cosas como son. Esto es lo que caracteriza a los hombres de raza, a los que hacen la historia. La vida es dura, si ha de ser grande. Sólo admite elección entre victoria y derrota, no entre paz y guerra. Toda victoria hace víctimas. Sólo es literatura—literatura escrita o pensada o vivida—la que, lamentándose, acompaña los acontecimientos; meras verdades que se pierden en el apresuramiento de los hechos. La historia no ha dejado de tomar conocimiento de estas proposiciones pacifistas. En el mundo chino intentó Hiang-sui ya en 535 fundar una Liga de paz. En la época de los Estados en lucha, el imperialismo *(lienheng)* encuentra frente a sí, sobre todo en el Sur, junto al Yangtsé, la idea de una Liga de pueblos *(hohtsung)* (1), idea que desde el princi-

(1) Véase pág. 230, el trabajo citado de Piton.

pio estaba condenada a muerte, como todo término medio que intenta oponerse al extremo, y desapareció ya antes de la victoria definitiva del Norte. Pero ambos se volvieron contra el gusto antipolítico de los taoistas, que en aquellos terribles siglos emprendieron un desarme espiritual y quedaron por ello reducidos a simple materia que fué usada por otros y para otros en las grandes decisiones. Incluso la política romana—aunque toda previsión es ajena al pensamiento antiguo—intentó una vez reducir el mundo a un sistema de potencias coordinadas, sistema que había de hacer inútil toda guerra futura; fué cuando, vencedora de Aníbal, renunció a anexionar el Oriente. El resultado fué que el partido de Escipión el menor se pasó al imperialismo decidido, para poner término al caos, aun cuando su jefe previó con clara vista el sino de su ciudad, que poseía en sumo grado la incapacidad antigua de organizar la menor cosa. Pero el camino que conduce de Alejandro a César es unívoco e inevitable; la nación más fuerte de cada cultura ha tenido que recorrerlo, queriéndolo y sabiéndolo, o no.

No hay modo de eludir la dureza de estos hechos. La Conferencia de la Paz en la Haya, en 1907, fué el preludio de la guerra mundial. La Conferencia de Wáshington, en 1921, es el preludio de nuevas guerras. La historia de esta época ya no es un juego ingenioso en buenas formas, con el fin de obtener más o menos, y del que cabe retirarse siempre. Resistir o morir—no hay otro término. La única moral que la lógica de las cosas nos permite hoy es la de un alpinista en la cresta empinada. Un instante de debilidad y todo perece. La «filosofía» no es hoy mas que un interno abandono y la esperanza cobarde de eludir los hechos merced al misticismo. No otra cosa era en la época romana. Tácito refiere (1) cómo el famoso Musonio Rufo intentó conmover a las legiones, que en el año 70 acampaban a las puertas de Roma, dándoles conferencias sobre los bienes de la paz y los horrores de la guerra. Poco faltó que murie-

(1) *Hist.*, III, 81.

se aporreado. El general Avidio Cassio llamaba al emperador Marco Aurelio la vieja filosófica.

El resto de gran tradición que les queda a las naciones del siglo XX, el resto de «forma» histórica, de experiencia vertida en la sangre, elévase, pues, a un poder sin igual. La piedad *creadora* o, para concebirlo más hondamente, un remotísimo ritmo de las épocas primitivas, que actúa configurando la voluntad, no subsiste para nosotros sino en formas anteriores a Napoleón y la Revolución (1), en formas espontáneamente producidas y no reflexivamente planeadas. El más pequeño resto de dichas formas que se conserve en la existencia de alguna minoría cerrada, crecerá pronto hasta convertirse en inmensurable valor y producirá efectos históricos que en este momento nadie considera posibles. Las tradiciones de una vieja monarquía, de una vieja nobleza, si son aún bastante sanas para alejar de sí la política como negocio o como abstracción, si poseen honra, renuncia, disciplina, auténtico sentido de una gran misión, *cualidades de raza*, crianza, sentido de los deberes y sacrificios, pueden llegar a ser el centro que contenga el curso vital de un pueblo y le ayude a trasponer estos tiempos y abordar a las costas del futuro. Todo estriba en estar «en forma». Trátase de la época más difícil que conoce la historia de una gran cultura. La última raza «en forma», la última tradición viva, el último jefe que tenga ambas cosas tras de sí, pasará vencedor y llegará a la meta.

14.

Llamo cesarismo a la forma de gobierno que, pese a toda fórmula de derecho público, es en su esencia completamente informe. Nada importa que Augusto en Roma, Hoangti en China, Amosis en Egipto, Alp Arslan en Bagdad, envuelvan su

(1) Entre ellas la Constitución americana; y esto explica el notable respeto que el americano siente por ella, aun cuando conozca claramente sus imperfecciones.

posición en los nombres de viejos cargos. El espíritu de estas viejas formas está muerto (1). Por eso todas las instituciones, aunque trabajosamente sean conservadas, carecen ya de sentido y peso. Lo único que significa algo es el poder personal que ejercen por sus capacidades el César o, en su lugar, un hombre apto. El mundo, colmado de formas perfectas, reingresa en lo primitivo, en lo cósmico ahistórico. Los períodos biológicos substituyen a las épocas históricas (2).

Al principio, cuando la civilización se desenvuelve en plena florescencia—hoy—, ofrécese el milagro de la ciudad mundial, magno símbolo pétreo de lo informe y enorme, suntuosa, dilatada en orgullo acaparador. Aspira las corrientes vitales del impotente campo, chupa las masas humanas que caen sobre ella como capas de arena empujadas por el viento y se introducen entre las piedras. En la ciudad mundial celebran el espíritu y el dinero su última y suprema victoria. Es la ciudad mundial lo más artificioso y refinado que se ofrece bajo la luz del mundo a los humanos ojos; algo inquietante e inverosímil que casi se encuentra ya allende las posibilidades de la forma cósmica.

Poco después desaparecen, desnudos y gigantescos, los hechos puros, sin ideas. El ritmo eterno del cosmos ha superado definitivamente las tensiones espirituales de pocos siglos. El dinero triunfó bajo la forma de la democracia. Hubo un tiempo en que él solo—o casi solo—hacía la política. Pero tan pronto como hubo destruído los viejos órdenes de la cultura, surge sobre el caos una magnitud nueva, prepotente, que ahonda sus raíces hasta el fondo de todo suceder: los hombres de cuño cesáreo. Estos son los que aniquilan la omnipotencia del dinero. *El Imperio significa, en toda cultura, el término de la política de espíritu y de dinero.* Los poderes de la sangre, los impulsos primordiales de toda vida, la inquebrantable fuerza corporal, recobran su viejo señorío. Despunta pura e irresistible la raza.

(1) Bien claro lo vió César: *Nihil esse rem publicam, appellationem modo sine corpore ac specie* (Suetonio, *Cés.*, 77).
(2) Véase t. III, pág. 75.

El éxito para el fuerte y el resto, botín. Apodérase del gobierno del mundo y el imperio de los libros y de los problemas se anquilosa o se sumerge en el olvido. A partir de este instante, vuelven a ser posibles sinos heroicos, como los de los tiempos primitivos, sinos que no se velan para la conciencia tras un sistema de causalidades. Ya no existe ninguna diferencia interior entre la vida de Septimio Severo y Galieno o la de Alarico y Odoacro. Ramsés, Trajano, Wu-ti, pertenecen al uniforme fluctuar de los períodos inhistóricos (1).

Desde que despunta la época imperial ya no hay problemas políticos. Las naciones se las arreglan con las situaciones y los poderes que encuentran. Torrentes de sangre habían enrojecido en la época de los Estados en lucha las calles de las ciudades mundiales para realizar las grandes verdades de la democracia y conquistar derechos, sin los cuales la vida no parecía valiosa y digna de ser vivida. Pero ahora estos derechos ya están conquistados y, sin embargo, los nietos no se deciden a emplearlos, ni aun bajo la amenaza de castigos. Cien años más, y ya ni los historiadores comprenden las viejas controversias. Ya en la época de César la población distinguida casi no tomaba parte en las elecciones (2). Al gran Tiberio le amargó la vida el hecho de que los hombres más capaces de su tiempo se retrayesen de toda política. Nerón no pudo obligar, ni siquiera por la amenaza, a los caballeros a que vinieran a Roma a ejercitar sus derechos. Es el fin de la gran política, que antaño fuera un substitutivo de la guerra por sus recursos espirituales, y que ahora abandona el puesto a la guerra en la forma más primitiva.

Por eso desconoce por completo Mommsen el sentido de la época (3), cuando emprende un profundo análisis de la «diar-

(1) Véase t. III, pág. 75.

(2) Refiere Cicerón en el discurso pro Sestio que en los plebiscitos no había más de cinco hombres de cada tribu, los cuales, en realidad, pertenecían a otra. Pero esos cinco no estaban allí sino para venderse a los prepotentes. Y unos cincuenta años antes habían muerto en masa los itálicos por la conquista de ese derecho electoral.

(3) Y también—¡cosa extraña!—Ed. Meyer, en su obra maestra

quía» creada por Augusto con su división de poderes entre el príncipe y el Senado. Un siglo antes, esta constitución hubiera sido algo real; pero, por lo mismo, no se le habría ocurrido a ninguno de los hombres fuertes de entonces. Pero ahora ya no significa nada más que el intento de una personalidad débil para engañarse con meras formas acerca de los hechos irreparables. César vió las cosas como eran y orientó su soberanía, sin sentimentalismo, según puntos de vista prácticos. La legislación de sus últimos meses se ocupó exclusivamente en prescripciones transitorias, ninguna de las cuales estaba pensada en duración. Esto es lo que no se ha tenido nunca en cuenta. Era harto profundo conocedor de las cosas para querer, en aquel momento, ante la inminencia de la campaña contra los Partos, prever la evolución e imponerle formas definitivas. Pero Augusto, como antes Pompeyo, no era el dueño de sus partidarios, sino que dependía de éstos y de sus opiniones. La forma del principado no es invención suya, sino la realización doctrinaria de un vetusto ideal partidista, que otro débil —Cicerón— había bosquejado (1). Cuando Augusto, en el 13 de enero de 27, en una escena sincera, pero por lo mismo tanto más absurda, devolvió «al Senado y al pueblo romano» el poder político, conservó para sí el tribunado, y éste fué, en verdad, el único trozo de realidad política que se manifestó entonces. El tribuno era el legítimo sucesor del tirano (2), y ya C. Graco había dado en 122 al título un contenido que no reconocía los límites legales de la función, sino sólo los del talento personal que poseyese el titular. De él conduce una línea recta por Mario y César, hasta Nerón joven, cuando se opuso a los propósitos políticos de su madre Agripina. En cambio, el *princeps* (3) fué desde entonces un traje, un rango y acaso un hecho

---

Cäsars Monarchie [*La monarquía de César*], único trabajo del rango de un estadista sobre esta época. (También sucede lo mismo en el trabajo anterior sobre Augusto. *Kl. Schr.* [*Pequeños tratados*], págs. 441 y ss.)

(1) *De re publica*, del año 54, escrito destinado a Pompeyo.
(2) Véase pág. 199.
(3) Véase pág. 219.

social, pero desde luego no un hecho político. Justamente este concepto iba ya en la teoría de Cicerón envuelto en un resplandor y unido al de divo (1). En cambio, la colaboración del Senado y el pueblo es una ceremonia tradicional, en la cual no había más contenido de vida que en los usos—restablecidos también por Augusto—de los hermanos Arvales. Los grandes partidos de la época de los Gracos se habían convertido hacía tiempo en séquitos, Cesarianos y Pompeyanos. Finalmente, quedó por una parte la omnipotencia informe, el «hecho», en el sentido más brutal, el «César» o quien consiguiera reducirlo a su influencia, y, por otra parte, el manojo de limitados ideólogos que ocultaban su descontento tras la filosofía e intentaban realizar su ideal por medio de conjuraciones. En Roma fueron éstos los estoicos; en China, los confucianos. Ahora ya se comprende bien la famosa «gran quema de libros» que mandó hacer el Augusto chino en 212 antes de Cristo y que en las cabezas de literatos posteriores ha tomado el cariz de una inaudita barbarie. Pero César cayó, sacrificado por los entusiastas estoicos en pro de un ideal que ya era imposible (2); al culto al divo opusieron los círculos estoicos un culto de Catón y de Bruto; los filósofos en el Senado (que por entonces era tan sólo una especie de club de los nobles) no se cansaron de lamentar la caída de la libertad y de organizar conjuras, como la de Pisón en 65, cosa que, a la muerte de Nerón, casi resucitó los tiempos de Sila. Por eso Nerón mandó matar al estoico Paeto Thrasea y Vespasiano a Helvidio Prisco; por eso fué recogida y quemada la obra histórica de Cremutio Cordo, que ensalzaba a Bruto como el último romano. Fué un acto defen-

(1) En el *Somnium Scipionis*, VI, 26, donde es llamado dios aquel que rija así el Estado: *quam hunc mundum ille princeps deus*.

(2) Fué justísimo Bruto al pronunciar junto al cadáver el nombre de Cicerón, y lo fué también Antonio al señalar a Cicerón como autor intelectual del hecho. Pero la «libertad» no significaba más que la oligarquía de algunas familias, pues la masa estaba ya, desde hacía mucho tiempo, harta de sus derechos. Es evidente que junto al espíritu hallábase también el dinero tras el hecho; las grandes fortunas de Roma veían en el cesarismo el fin de su omnipotencia.

sivo del Estado frente a una ideología ciega. Conocemos muchos semejantes de Cromwell y Robespierre. En situación idéntica se encontraban los Césares chinos frente a la escuela de Confucio, que antaño había elaborado su ideal de un orden político y no sabía ahora soportar la realidad. La gran quema de libros no fué sino la destrucción de una parte de la literatura político-filosófica y la supresión de la enseñanza y de las organizaciones secretas (1). Esta actitud defensiva duró en ambos Imperios un siglo. Después desapareció hasta el recuerdo de las pasiones políticas partidistas, y las dos filosofías se convirtieron en la concepción dominante, cuando llegó el Imperio a su madurez (2). El mundo se ha transformado ahora en el teatro donde se desarrollan las *historias trágicas de algunas familias*, que deshacen la historia de los Estados, como la ruina de la casa Julia-Claudia y de la casa de Schi Hoang-ti (ya en 206 antes de Jesucristo), o como los destinos de la soberana egipcia Hatschepsut y sus hermanos (1501-1447). Es el último paso hacia lo definitivo. Con la paz mundial—*la paz de la alta política*—retrocede «el lado de la espada» en la existencia y recobra su dominio el «lado del huso» (3). Ya no hay más que historia privada, sinos privados, ambiciones privadas, desde las míseras necesidades del felah hasta las tremendas peleas de los Césares por la *posesión privada* del mundo. Las guerras en la época de la paz mundial son guerras privadas; mucho más terribles que las guerras entre Estados, porque son informes.

Pues la paz mundial—que ha existido muchas veces —significa la renuncia privada de la enorme mayoría a la guerra; por lo cual esta mayoría, aunque no lo declare, está dispuesta a ser el botín de los otros, de los que *no* renuncian. Comienza con el deseo—mortífero para los Estados—de una reconcilia-

(1) En cambio, fué sostenido el taoísmo, porque predicaba el desvío de toda política. «Rodéenme hombres gordos», dice César en Shakespeare.

(2) Esto ya no lo entiende Tácito. Odia a esos primeros Césares porque, por todos los medios imaginables, se defendían contra una oposición furtiva, que ya no existía desde Trajano.

(3) Véase pág. 103.

ción universal y termina no moviendo nadie el dedo cuando la desgracia cae sobre el vecino. Ya bajo Marco Aurelio no pensaba cada ciudad ni cada comarca más que en sí misma, y la actividad del soberano era una actividad privada, junto a otras. Para los remotos habitantes eran él, sus tropas y sus fines, tan indiferentes como los propósitos de las mesnadas germánicas. Sobre esta base *psíquica*, sobre esta disposición de los ánimos desarróllase un segundo período de «wikingos». Ya no son las naciones las que están «en forma», sino las banderías y séquitos de aventureros, llámense Césares, generales rebeldes o reyes bárbaros, para quienes la población, en último término, no es sino un elemento del país mismo. Existe una profunda afinidad entre los héroes de los tiempos micenianos y los emperadores-soldados, entre Menes acaso y Ramsés II. En el mundo germánico resucitarán los espíritus de Alarico y Teodorico, de los que la aparición de Cecil Rhodes nos da como un vislumbre; y los exóticos directores de la época primitiva rusa, desde Gengis Kan hasta Trotzki, no son demasiado distintos de muchos pretendientes de las repúblicas románicas de Centro América, cuyas luchas privadas hace tiempo que han anulado la época formalista del barroco español.

Con el Estado en forma, échase a dormir también la alta historia. El hombre torna de nuevo a ser planta, siervo de la gleba, obtuso y permanente. La aldea «fuera del tiempo», el eterno aldeano reaparece, engendrando niños y metiendo trigo en la madre tierra, laborioso enjambre sobre el que pasa con viento de tormenta el torrente de los soldados imperiales. En medio del campo yacen las viejas ciudades mundiales, vacíos habitáculos de un alma extinta, en los que lentamente anida la humanidad sin historia. Se vive al día, con una felicidad mezquina y una gran paciencia. Los conquistadores que buscan botín y fuerza en ese mundo pisotean las masas; pero los supervivientes llenan pronto los vacíos con fecundidad primitiva y siguen aguantando. Y mientras en las alturas alternan victoriosos y vencidos en eterno cambio, abajo los pequeños rezan, con esa poderosa devoción de la segunda reli-

giosidad que ha superado para siempre toda duda (1). En las almas la paz universal se ha hecho realidad, la paz de Dios, la beatitud de frailes ancianos y de anacoretas; pero sólo en las almas. Se ha desarrollado en ellas esa profundidad en la aceptación del dolor, profundidad que el hombre histórico desconoce en el milenio de su desenvolvimiento. Con el término de la gran historia reaparece la gran conciencia sacra y tranquila. Es un espectáculo que, en su falta de finalidad, resulta sublime, un espectáculo sin objetivo y lleno de grandeza, como el curso de los astros, la rotación de la tierra, la alternancia de tierra y mar, de hielos y bosques. Podremos llorar o admirar; pero la realidad es esa.

---

(1) Véase pág. 77.

C

FILOSOFIA DE LA POLITICA

15.

Sobre el concepto de la política hemos meditado más de lo que para nosotros era conveniente. Por eso hemos sido menos capaces de observar la política real. Los grandes estadistas suelen obrar inmediatamente, con un sentido seguro de los hechos. Es esto para ellos tan evidente, que la posibilidad de meditar sobre conceptos generales de esa acción no les viene a las mientes, aun suponiendo que tales conceptos existan. Saben desde luego lo que tienen que hacer. Una teoría sobre esto no corresponde ni a su talento ni a su gusto. Pero los pensadores de profesión, que dirigen su mirada a los hechos creados por los hombres, son tan ajenos a esa acción, que van a perderse en abstracciones, sobre todo en figuras místicas, como la justicia, la virtud, la libertad, y por ellas aprecian el suceder histórico del pasado y principalmente del futuro. Olvidan, al fin, el rango de los meros conceptos y llegan a la convicción de que la política existe para configurar el curso del mundo según una receta idealista. Mas como esto no ha ocurrido ni ocurre nunca, la actividad política les parece tan nimia frente al pensamiento abstracto, que llegan en sus libros a discutir si existe en general un «genio de la acción».

Frente a esto inténtase dar aquí, en vez de un sistema ideológico, una *fisiognómica* de la política, tal como ha sido realmente hecha en el transcurso de la historia y no tal como hubie-

ra debido hacerse. El problema es, pues, penetrar en el último sentido de los grandes hechos, verlos, sentir y describir lo que tienen de importancia simbólica. Los bosquejos de quienes aspiran a mejorar el mundo no tienen nada que ver con la realidad histórica (1).

Las corrientes de la existencia humana llamámoslas historia cuando las percibimos como movimiento. Las llamamos generación, estirpe, clase, pueblo, nación, cuando las percibimos como algo movido (2). Política es el modo y manera cómo esa existencia fluyente se afirma, *crece*, triunfa sobre otras corrientes de vida. *Toda la vida es política*, en el menor rasgo instintivo, como en la médula interna (3). Lo que solemos llamar hoy energía vital, vitalidad, ese «quid» en nosotros que a toda costa quiere ir arriba y adelante, el impulso cósmico y añorante hacia la preeminencia y la prepotencia, impulso vegetativo y racial que va unido a la tierra, a la «patria», orientación, dirección, necesidad de acción, eso es lo que entre los hombres superiores busca, como vida política, las grandes decisiones, para resolver si ha de serse sino o si ha de sufrirse el sino. Pues o se crece *o se muere*. No hay una tercera posibilidad.

Por eso la nobleza, como expresión de una raza fuerte, es la clase propiamente política; y la crianza, no la enseñanza, es el modo de hacer políticos. Todo gran político, centro de fuerzas en el torrente del suceder, tiene algo de nobleza en su vocación y en sus vínculos internos. En cambio, todo lo microcósmico, todo «espíritu», es impolítico; por eso la política y la

(1) «Perecen los imperios, pero un buen verso perdura», dijo W. v. Humboldt en el campo de batalla de Waterloo. Pero la personalidad de Napoleón ha informado toda la historia de los siglos próximos. Los buenos versos—¿por qué no preguntó por ellos a un aldeano, en el camino?—son buenos para la enseñanza de la literatura. Platón es eterno—para los filólogos—. Pero Napoleón nos domina intensamente a todos: domina nuestros Estados y ejércitos, nuestra opinión pública, toda nuestra realidad política y tanto más cuanto menos conscientes somos de ello.

(2) Véase pág. 147.

(3) Tomo III, pág. 165, y este tomo, pág. 117.

ideología programáticas tienen algo de sacerdotal. Los mejores diplomáticos son los niños cuando juegan o quieren obtener algo. Abrese camino inmediatamente, y con seguridad somnambúlica, ese elemento cósmico vinculado en el ser individual. Esa maestría de los primeros años va desapareciendo con la creciente conciencia vigilante de la juventud. Por eso es entre los hombres el hombre de Estado tan raro.

Esas corrientes de existencia en la esfera de una cultura superior son sólo posibles en plural; en ellas y entre ellas existe la gran política. Un pueblo existe realmente sólo con relación a otros pueblos (1). Pero por eso la relación natural, racial entre ellos es la guerra. Es éste un hecho que las verdades no pueden alterar. La guerra es la política primordial de *todo* viviente, hasta el grado de que en lo profundo lucha y vida son una misma cosa y el ser se extingue cuando se extingue la voluntad de lucha. Viejos vocablos germánicos, para indicarlo, como *orrusta* y *orlog*, significan seriedad y sino, en oposición a broma y juego; es más bien una sublimación que una diferencia esencial. Y si es cierto que toda alta política quiere substituir la espada por otras armas más espirituales y la ambición del hombre de Estado en la cúspide de todas las culturas consiste en no necesitar ya casi de la guerra, queda siempre la primordial afinidad entre la diplomacia y el arte militar: el carácter de la lucha, igual táctica, igual astucia guerrera, la necesidad de fuerzas materiales en retaguardia, para dar peso a las operaciones. También es el fin idéntico: el crecimiento de la propia unidad vital—clase o nación—a costa de las demás. Y todo intento de eliminar ese elemento racial conduce tan sólo a desviarlo hacia otra esfera; en vez de actuar entre Estados actuará entre partidos, entre comarcas, y si también aquí se extingue la voluntad de crecimiento, actuará entre los séquitos de aventureros a quienes voluntariamente se somete el resto de la población.

En toda guerra entre potencias vitales se trata de saber

(1) Véase pág. 150.

quién gobernará el conjunto. Siempre es una vida, nunca un sistema, una ley o un programa, quien lleva el compás en el curso del suceder (1). Ser el centro de acción, el elemento actuante de una multitud (2), elevar la forma interna de la propia persona a forma de pueblos enteros y de épocas enteras, tener el mando de la historia para colocar el propio pueblo o la estirpe propia, con sus fines propios, a la cabeza de los acontecimientos, éste es el instinto apenas consciente e irresistible que actúa en todo individuo de vocación histórica. No hay más que historia *personal* y, por tanto, política *personal*. La lucha, no de principios, sino de hombres, no de ideales, sino de rasgos raciales por el poder, es lo primero y lo último; y las revoluciones no constituyen en esto excepción ninguna, pues la «soberanía del pueblo» no es más que una palabra que expresa que el poder soberano adopta el nombre de «jefe popular» en vez del nombre de rey. El método de gobierno casi no varía, y desde luego no varía la situación de los gobernados. Y aun la paz universal, siempre que ha existido, no ha sido otra cosa que la esclavitud de toda una humanidad bajo el mando de un escaso número de tipos fuertes, decididos a mandar.

Al concepto del poder efectivo le es esencial el estar dividida una unidad vital—incluso entre los animales—en sujetos y objetos del gobierno. Es esto tan evidente, que ni en las más difíciles crisis—como la de 1789—se pierde ni un momento siquiera esta estructura interna de toda unidad de masas. Desaparece el titular, pero no el cargo, y cuando realmente pierde un pueblo toda dirección en el torrente de los acontecimientos y camina sin regla ni rumbo, esto quiere decir que su dirección se ha trasladado afuera, que se ha convertido, *como conjunto*, en un objeto.

No hay pueblos dotados de talento político. Sólo hay pue-

---

(1) Esto es lo que significa el principio inglés *men not measures*, que revela propiamente el secreto de toda política triunfante.
(2) Véase t. III, pág. 34, y el presente tomo, pág. 151.

blos que están firmemente en la mano de una minoría gobernante y que, por tanto, se sienten bien «en forma». Los ingleses, considerados como pueblo, son tan imprudentes, tan estrechos y poco prácticos en cosas políticas como cualquier otra nación. Pero poseen una *tradición de confianza*, pese a su gusto por los debates y controversias públicos. La diferencia está en que el inglés es objeto de un gobierno con antiquísimos y triunfantes hábitos, gobierno al que el inglés se acomoda gustoso porque por experiencia conoce su utilidad. Esa conformidad, que, vista desde fuera, parece comprensión, se convierte fácilmente en la convicción de que el gobierno depende de su voluntad, aunque en realidad es al revés: el gobierno es quien, por motivos técnicos, impone esa creencia al pueblo. La clase gobernante en Inglaterra ha desarrollado sus fines y sus métodos con entera independencia del «pueblo», y trabaja con y en una constitución no escrita, cuyas finezas, completamente ateóricas, nacidas del uso, son tan imperceptibles como incomprensibles para el no iniciado. Pero el valor de una tropa depende de su confianza en la dirección, y confianza significa involuntaria renuncia a toda crítica. El oficial es quien convierte el cobarde en héroe o el héroe en cobarde. Y esto es cierto para los ejércitos, los pueblos, las clases, como para los partidos. *El talento político de una masa no es sino confianza en la dirección*. Pero esta confianza precisa ser conquistada; madura lentamente, se confirma en los éxitos y se solidifica con la tradición. Cuando en la capa dominante faltan capacidades directivas, en los dominados falta el sentimiento de seguridad, y ello se revela en toda suerte de crítica, sin instinto ni prudencia, crítica que por su sola existencia hace que el pueblo «pierda su forma».

16.

¿Cómo *se hace* política? El verdadero hombre de Estado es ante todo un conocedor, conocedor de hombres, situaciones, cosas. Tiene una «visión» que sin vacilar, inmediatamente, abar-

ca el círculo de las posibilidades. El conocedor de caballos examina de un golpe de vista la actitud del animal y sabe qué probabilidades tiene en la carrera. El jugador lanza una mirada al adversario y sabe la jugada inmediata. Hacer lo conveniente sin «saberlo», tener la mano segura, la mano que acorta o alarga insensiblemente las riendas; esto es justamente lo contrario del talento propio del hombre teórico. El compás secreto de todo devenir es en el político y en las cosas históricas uno y el mismo. Se adivinan, se acoplan perfectamente. Nunca el hombre de los hechos corre el peligro de construir política de sentimientos y programas. No cree en las palabras sonoras. Continuamente tiene en la boca la pregunta de Pilatos. El verdadero hombre de Estado está allende lo verdadero y lo falso. No confunde la lógica de los acontecimientos con la lógica de los sistemas. Las verdades—o los errores, que aquí es lo mismo—no significan para él sino corrientes espirituales que computa por sus *efectos* y cuya fuerza, duración y dirección estima e introduce en sus cálculos, para el sino del poder dirigido por él. Posee, sin duda, convicciones que le son muy caras; pero las posee como hombre privado. Ningún político de alto rango se ha sentido al actuar vinculado por sus convicciones. «El que obra no tiene conciencia; sólo el que contempla tiene conciencia» (Goethe). Esto puede decirse de Sila y de Robespierre, como de Bismarck y de Pitt. Los grandes papas y los jefes de los partidos ingleses, cuando tenían que dominar las cosas, no han seguido otros principios que los que siguieron los conquistadores y caudillos de todos los tiempos. Si de los actos de Inocencio III, que llevó a la Iglesia casi al dominio universal, se deducen las reglas fundamentales, se obtiene un catecismo del éxito, que representa el extremo opuesto de toda moral religiosa; pero sin el cual no habría Iglesia, ni colonias inglesas, ni capitales americanos, ni revolución victoriosa, ni, finalmente, Estado, partido, pueblo, en situación soportable. Es la *vida*, no el individuo, quien carece de conciencia.

Por eso hace falta comprender el tiempo, *para el cual* se

ha nacido. Quien no vislumbre y comprenda las potencias más íntimas de la época; quien no sienta en sí mismo algo afín a ellas, algo que le empuja por vías indescriptibles en conceptos; quien crea en lo superficial, en la opinión pública, en las palabras sonoras y en los ideales del día, ese no está a la altura de los acontecimientos. Los acontecimientos le tienen a él, no él a los acontecimientos. ¡No mirar hacia atrás ni buscar el criterio en el pasado! ¡Menos aún mirar de lado hacia un sistema! En épocas como la actual o la de los Gracos, hay dos clases de idealismo, ambas fatales: el reaccionario y el democrático. El primero cree en la reversibilidad de la historia; el segundo, en un fin de la historia. Pero para el inevitable fracaso que ambos vierten sobre la nación, en cuyo sino tienen poder, es indiferente que haya sido sacrificado el país a un recuerdo o a un concepto. El verdadero hombre de Estado es la historia en persona, es su dirección como voluntad individual, es su lógica orgánica como carácter.

El político de alto bordo debe, empero, ser educador en un sentido superior, no representar una moral o doctrina, sino ofrecer un ejemplo en su acción (1). Es bien conocido el hecho de que ninguna nueva religión ha cambiado nunca el estilo de la existencia. Ha penetrado la conciencia, ha impregnado el hombre *espiritual*, ha lanzado nueva luz sobre un mundo allende este mundo, ha creado inmensurable beatitud por la fuerza de la limitación, de la renuncia, de la paciencia, hasta la muerte. Pero no ha tenido nunca el menor poder sobre las fuerzas de la vida. Sólo la gran personalidad, sólo el elemento racial en ella, sólo la fuerza cósmica vinculada en la persona pueden realizar creaciones en lo viviente, no por enseñanza, sino por crianza, transformando el tipo de clases y pueblos enteros. No *la* verdad, *el* bien, *lo* sublime, sino *el* romano, *el* puritano, *el* prusiano son hechos. El sentido del honor, el sentimiento del deber, la disciplina, la decisión—nada de esto se aprende en libros, sino que se *despierta* en el curso vital, por medio de

(1) Véase pág. 119.

un modelo vivo. Por eso fué Federico Guillermo I uno de los primeros educadores de todos los tiempos, cuya personal actitud educativa de la raza no ha desaparecido en la serie de las generaciones. Lo que distingue al verdadero hombre de Estado del mero político, del jugador que juega por el gozo de jugar, del cazador afortunado en las simas de la historia, del interesado avariento, del vanidoso, del vulgar, es que le es lícito exigir sacrificios y los recibe, porque su sentimiento de ser necesario para la época y la nación es compartido por miles de personas, transformándolas interiormente y capacitándolas para hazañas a cuya altura no estarían de otro modo (1).

Pero lo supremo no es obrar, sino *poder mandar*. Con el mando crece el individuo sobre sí mismo y se convierte en centro de un *mundo* activo. Hay una manera de mandar que hace de la obediencia un hábito libre, orgulloso y distinguido. Napoleón *no* poseía esta manera. Un resto de sentido subalterno le impidió educar hombres y no instrumentos registradores. No dominó por medio de personalidades, sino por órdenes. Y habiéndole faltado este refinado tacto del mando, tuvo que hacer siempre por sí mismo lo realmente decisivo y hubo de perecer lentamente en la desproporción entre los problemas de su posición y los límites de la capacidad humana. Pero quien posee este último y supremo don de humanidad perfecta, como César o Federico el Grande, ese siente sin duda, en la noche de una batalla, cuando las operaciones llegan al término deseado y con la victoria se decide la campaña, o al poner la firma última que cierra una época de la historia, un maravilloso sentimiento de poder, que el hombre de las verdades nunca conocerá. Hay momentos, y ellos señalan las cumbres de las corrientes cósmicas, en que un individuo se sabe idéntico con el sino

(1) Lo mismo puede decirse de las iglesias, que son algo muy diferente de las religiones. Las iglesias son elementos en el mundo de los hechos, por lo cual, en el carácter de su dirección, son políticas y no religiosas. No la predicación cristiana, sino el mártir cristiano conquistó el mundo; y si tuvo fuerza para ello, débela no a la doctrina, sino al ejemplo del Crucificado.

y centro del universo y siente su personalidad casi como la cáscara en que la historia del futuro está formándose.

Lo primero es hacer uno mismo algo; lo segundo—menos aparente, pero más difícil y de efecto lejano más profundo—es *crear una tradición*, empujar en ella a los demás, para que prosigan la propia obra, su ritmo y su espíritu, desencadenar un torrente de actividades uniformes que ya no necesiten del primer jefe para mantenerse «en forma». Así, el hombre de Estado se eleva a un rango que los antiguos hubieran calificado de divino. Tórnase creador de una nueva vida, fundador «espiritual» de una raza joven. El mismo, como ser, desaparecerá a los pocos años. Pero una minoría por él creada—otro ser de extraña índole—aparece en su lugar para un tiempo incalculable. Ese algo cósmico, ese alma de una capa dominadora y gobernante puede un individuo engendrarlo y dejarlo en herencia; esto es lo que ha producido en toda historia los efectos más duraderos. El gran hombre de Estado es raro. Que aparezca, que se imponga y que esto suceda demasiado pronto o demasiado tarde, depende del azar. Los grandes individuos destruyen a veces más que edifican—por el hueco que su muerte deja en el torrente del suceder. Pero crear una tradición significa eliminar el azar. Una tradición cría hombres de un nivel medio superior, con los cuales puede contar el futuro. No crea un César, pero sí un Senado; no un Napoleón, pero sí un incomparable cuerpo de oficiales. Una fuerte tradición atrae los talentos y con pequeñas dotes alcanza grandes éxitos. Demuéstranlo las escuelas de pintura en Italia y Holanda, no menos que el ejército prusiano y la diplomacia de la curia romana. Fué una gran debilidad de Bismarck, en comparación con Federico Guillermo I, el que, sabiendo actuar, no supiera crear una tradición. No pudo producir junto al cuerpo de oficiales de Moltke una raza correspondiente de políticos que se sintiese idéntica con su Estado y los nuevos problemas de éste y que acogiese de continuo los hombres importantes de abajo, infundiéndoles para siempre su ritmo de acción. Cuando no sucede esto, queda, en lugar de una capa gobernante, una co-

lección de cabezas que no pueden valerse ante lo imprevisto. Pero si se realiza, entonces *surge un pueblo «soberano»*, en el único sentido digno de un pueblo y posible en el mundo de los hechos: una minoría perfectamente criada y que se completa y renueva a sí misma; una minoría con tradición segura, probada en larga experiencia; una minoría que incluye en su esfera todos los talentos y los emplea, y, por tanto, se encuentra en armonía con el resto del país gobernado. Semejante minoría se convierte lentamente en una verdadera raza, incluso si una vez ha sido un partido, y decide con la seguridad de la sangre y no del intelecto. Pero precisamente por eso sucede en ella todo «por sí mismo», sin necesidad del genio. Esto significa, por decirlo así, la substitución *del gran político por la gran política.*

Mas ¿qué *es* política?—Es el arte de lo posible; este viejo vocablo casi lo dice todo. El jardinero puede extraer una planta de la semilla o ennoblecer su tallo. Puede desenvolver o destruir en ella disposiciones ocultas, el tronco y el aspecto, las flores y los frutos. De la percepción que el hortelano tenga de lo posible y, por lo tanto, necesario, depende la perfección, la fuerza, el sino todo de la planta. Pero la figura fundamental y la dirección de su existencia, los períodos, la rapidez y duración de su desarrollo, la «ley según la cual se suceden», no están en poder del hortelano. Tiene que cumplirlos ella misma o perecer. Y otro tanto sucede a esas plantas enormes llamadas «culturas» y a los torrentes de generaciones humanas inclusos en su mundo de formas políticas. El gran hombre de Estado es el hortelano de un pueblo.

Todo individuo activo ha nacido en un tiempo y para un tiempo. Con esto queda definido el círculo de lo asequible *para él*. Para sus abuelos y sus nietos, otras fueron las condiciones dadas y, por lo tanto, otros los fines y los problemas. El círculo de lo asequible estréchase, además, por los límites de su personalidad y por las propiedades del pueblo, situación y hombres con quienes ha de trabajar. El político de alto rango se caracteriza porque rara vez ha de sacrificar algo que crea posible, ilusionándose sobre esos límites, ni tampoco es fre-

cuente que deje de ver lo que realmente puede realizarse. A esta cualidad pertenece—y ello debe repetirse una y otra vez para enseñanza precisamente de los alemanes—el no confundir lo que debe ser con lo que tiene que ser. Las formas fundamentales del Estado y de la vida política, la dirección y estado de su evolución están vinculados a una época y son inalterables. Todos los éxitos políticos se consiguen con ellos, no contra ellos. Los adoradores de ideales políticos crean de la nada. Son en su espíritu libres; pero sus construcciones ideológicas, basadas en los conceptos aéreos de sabiduría, justicia, libertad, idualdad, son al cabo siempre las mismas y reaparecen una y otra vez. Al que domina los hechos le basta empujar imperceptiblemente lo que para él existe absolutamente. Esto parece poco, y, sin embargo, aquí es donde comienza la libertad en sentido superior. Lo que aquí importa son los *pequeños* rasgos, la última presión previdente sobre el timón, el fino e ntido de las más delicadas oscilaciones en los pueblos y las lmas particulares. El arte político es la visión clara de las grandes líneas, trazadas inmutables, y la mano segura para lo *singular*, lo personal, que dentro de esas líneas puede convertir una inminente fatalidad en un éxito decisivo. El secreto de todas las victorias está en la organización de lo imperceptible. Quien sabe desenvolverse de esta manera puede, como representante del vencido, dominar al vencedor. Así, Talleyrand en Viena. César, cuando su situación era casi desesperada, puso en Luca el poder de Pompeyo insensiblemente al servicio de sus fines, con lo que logró enterrarlo. Pero existe un límite peligroso de la posibilidad, límite con el que casi nunca ha chocado el perfecto tacto de los diplomáticos barrocos, siendo, en cambio, privilegio de ideólogos el tropezar de continuo con él. Hay giros en la historia por los que el entendido se deja llevar durante buen tiempo para no perder la dominación. Cada situación tiene determinada elasticidad, que conviene apreciar con la mayor exactitud. El estallido de una revolución demuestra siempre falta de tacto político en los gobernantes y en sus adversarios.

Lo necesario debe hacerse *a tiempo*, cuando es aún una merced o regalo con que la fuerza gobernante se afirma en la confianza de los gobernados. No debe realizarse como un sacrificio que revela debilidad y provoca menosprecio. Las formas políticas son formas vivientes que inevitablemente cambian en determinado sentido. Y cesa de estar «en forma» quien pretenda obstaculizar ese curso o desviarlo en el sentido de un ideal. La nobleza romana tuvo buen tacto en esto; la espartana, no. En el período de la democracia creciente se ha alcanzado una y otra vez el momento fatal (en Francia 1789, en Alemania 1918) en que ya era demasiado tarde para ofrecer la necesaria reforma como un libre obsequio; y entonces hubiera sido mejor negarla con energía decidida, porque ya lo que significaba era un *sacrificio* y, por tanto, la disolución. Pero quien no sabe ver la primera necesidad a tiempo, desconocerá más seguramente la segunda. La marcha hacia Canossa puede comenzar o demasiado pronto o demasiado tarde. Esta precisión es lo que decide que los pueblos en lo futuro sean un sino para los demás o padezcan el sino de los demás. Ahora bien; la democracia ascendente repite el mismo error y se empeña en conservar lo que era el ideal de ayer. Este es el peligro del siglo XX. En todos los senderos del cesarismo se encuentra siempre un Catón.

La influencia que un hombre de Estado, incluso el de posición excepcionalmente fuerte, ejerce sobre los *métodos* políticos es muy escasa. El político de rango no se engaña tampoco sobre este punto. Es su problema el laborar con la forma y en la forma histórica dada. Sólo el teórico se entusiasma inventando formas más ideales. Mas para «estar en forma» política hace falta *dominar en absoluto los recursos y medios más modernos*. En esto no hay elección posible. Los medios y los métodos están dados con el tiempo y pertenecen a la forma interna del tiempo. Quien se equivoque en esto, quien deje que sus gustos y sentimientos tengan más fuerza que su tacto, abandonará los hechos, que se le irán de la mano. El peligro de una aristocracia consiste en ser conservadora en los medios; el peligro de la

democracia es confundir la fórmula con la forma. Los medios del presente son todavía por muchos años los parlamentarios: elecciones y prensa. Podrá pensarse acerca de ellos lo que se quiera, podrá admirárseles o despreciarlos; pero hay que *dominarlos*. Bach y Mozart *dominaban* los medios musicales de su época. Tal es el signo de toda maestría. No de otra suerte sucede en el arte del Estado. Pero lo que importa no es la forma exterior visible para todos; ésta es simplemente la vestidura de la otra. Por eso puede cambiar sin que nada cambie en la esencia del suceder; puede reducirse a conceptos y textos constitucionales sin tocar siquiera a la realidad, y la ambición de todos los revolucionarios y doctrinarios se limita a mezclarse en ese juego de derechos, principios y libertades sobre la superficie histórica. El hombre de Estado sabe que la extensión de un derecho electoral es inesencial, comparada con la técnica de *hacer* elecciones, técnica diferente entre atenienses o romanos, entre jacobinos, americanos y aun alemanes. ¿Qué importa el texto de la Constitución inglesa ante el hecho de que su aplicación está dominada por un pequeño número de familias distinguidas, de suerte que Eduardo VII era un ministro de su Ministerio? Y por lo que se refiere a la prensa moderna, podrá el místico descansar en la idea de que es constitucionalmente una prensa «libre»; el entendido, en cambio, pregunta tan sólo: ¿A la disposición de quién está?

La política es, por último, la forma en que se cumple la historia de una nación dentro de una pluralidad de naciones. El gran arte consiste en mantener la nación propia «en forma» interiormente, para afrontar los acontecimientos exteriores. Esta es, no sólo para los pueblos, los Estados y las clases sociales, sino para toda unidad viva, hasta los más sencillos enjambres animales y aun hasta el cuerpo singular, la relación natural entre política interior y política exterior, *la primera de las cuales existe exclusivamente para la segunda y no al revés*. El genuino demócrata suele considerar la política interior como un fin en sí; el diplomático de término medio no piensa más que en la política exterior. Por esta razón los éxitos de uno y

de otro están todos en el aire. El maestro político se muestra sin duda del modo más visible en la táctica de reformas interiores, en su actividad económica y social, en la habilidad para mantener la forma pública del conjunto, los «derechos y libertades» armónicos con el gusto de la época y al *mismo tiempo* dotados de capacidad de ejercicio, en la educación de los sentimientos, sin los que es imposible que un pueblo permanezca «en forma»: confianza, respeto a la dirección, conciencia de la fuerza, contento y, si es necesario, entusiasmo. Pero todo eso recibe su valor cuando se refiere al hecho fundamental de la historia superior: que un pueblo no está solo en el mundo y que sobre su futuro decide la proporción de sus fuerzas respecto de los demás pueblos y no la mera ordenación interna. Y como la visión del hombre corriente no llega tan lejos, ha de poseer esa visión aguda la minoría regente, esa minoría en donde el hombre de Estado encuentra el instrumento para realizar sus propósitos (1).

17.

Para la política primitiva de todas las culturas están fijamente dadas las potencias directivas. Toda la existencia está estrictamente en forma patriarcal y simbólica; los vínculos de la madre tierra son tan fuertes, la relación feudal y también el Estado de clase son tan evidentes para la vida, que la política de los tiempos homéricos y góticos se limita a actuar en el marco de la forma absolutamente dada. Estas formas varían en cierto modo por sí mismas. A nadie se le

(1) No hay necesidad de insistir en que estos principios no son los de un Gobierno aristocrático, sino los del gobernar en general. Ningún jefe de masas—si tiene talento—, ni Cleón, ni Robespierre, ni Lenin, han actuado nunca de otro modo. Quien se considere realmente como apoderado de la masa en vez de regente de los que no saben lo que quieren, ese no tendrá ni un día el gobierno. La cuestión es si los grandes jefes populares administran su posición para sí o para otros; y sobre este punto podrían decirse muchas cosas.

ocurre clara la idea de que esa sea una *tarea* de la política, incluso cuando una monarquía es derrocada o una nobleza sojuzgada. No hay más que política de clase, política imperial, papal, de los vasallos. La sangre, la raza habla en empresas instintivas, semiconscientes; pues también el sacerdote, por cuanto hace política, obra como hombre de raza. Todavía no han aparecido los «problemas» del Estado. La soberanía y las clases primordiales, todo el mundo de las formas primitivas, está establecido por Dios y dentro de su *supuesto* es como combaten las minorías orgánicas, las *facciones*.

Pertenece a la esencia de la facción la imposibilidad en que se halla de concebir que sea posible cambiar el plan de las cosas. Lo que la facción quiere es conquistar un rango dentro del orden dado; quiere fuerza y riqueza, como todo cuanto crece en un mundo creciente. Las facciones son grupos en los que la afinidad de las casas, el honor, la fidelidad, las alianzas de una intimidad casi mística, representan un papel y las ideas abstractas quedan por completo excluídas. Así son las facciones en la época homérica y gótica, Telémaco y los pretendientes en Itaca, los azules y los verdes bajo Justiniano, los güelfos y los gibelinos, las casas de Lancaster y de York, los protestantes (1), los hugonotes y también las fuerzas impulsivas de la fronda y de la primera tiranía. El libro de Maquiavelo alienta todo él en este espíritu.

El cambio aparece cuando, con la gran ciudad, toma la dirección la burguesía, la tercera clase o la no-clase (2). Ahora, por el contrario, es la *forma* política la que se convierte en objeto de la lucha, en problema. Hasta entonces había sido producida por maduramiento; ahora debe ser creada. Despierta la política; no es sólo que ahora es entendida, sino que es, además, reducida a conceptos. Frente a la sangre y a la tradición álzanse los poderes del espíritu y del dinero. En lugar de lo

(1) Primitivamente, reunión de diecinueve príncipes y ciudades (1529).
(2) Véase pág. 141.

orgánico aparece lo organizado; *en lugar de la clase, el partido.* Un partido no es un producto de la raza, sino una colección de individuos. Por eso es tan superior a las viejas clases en espíritu, como les es inferior en instinto. El partido es enemigo mortal de toda articulación espontánea de las clases, cuya mera existencia contradice a la esencia del partido. Justamente por eso el concepto de partido va unido siempre al concepto *negativo*, destructivo, nivelador, *de la igualdad.* Ya no son reconocidos los ideales de clase, sino los intereses de profesión (1). Pero lo mismo ocurre con el concepto de la libertad, que también es negativo (2): *los partidos son un fenómeno puramente urbano.* Con la completa liberación de la ciudad respecto del campo, la política de clase cede el paso a la política de partido, ya tengamos de ello conocimiento o no; en Egipto al final del Imperio medio, en China con los Estados en lucha, en Bagdad y Bizancio con la época de los Abbassidas. En las grandes ciudades de Occidente fórmanse los partidos de estilo parlamentario; en las ciudades-Estados de la Antigüedad, los partidos del foro; y en los *mavalí* y en los frailes de Teodoro de Studion (3) reconocemos partidos de estilo mágico.

Pero siempre es la clase tercera, la no-clase, la unidad de la protesta contra la esencia misma de la clase, la que en su minoría directiva—«educación y posesión»—se presenta como un partido, con un programa, con un fin no sentido, sino definido y la negación de todo cuanto no concibe el entendimiento. *Por eso, en el fondo, no hay más que un solo partido,* el de la burguesía, el liberal, que tiene perfecta conciencia de ese rango. Se equipara al «pueblo». Sus enemigos, los que forman verdaderas clases, los «aristócratas y los curas», son enemigos del «pueblo» y traidores al «pueblo». Su opinión es la «voz del

(1) Por eso sobre el suelo de la igualdad burguesa la posesión del dinero toma en seguida el puesto del rango genealógico.
(2) Véase pág. 139.
(3) Véase pág. 240. Véase también WELLHAUSEN, *Die relig. polit. Oppositionsparteien im alten Islam* [*Los partidos religiosos y políticos de oposición en el viejo Islam*], 1901.

pueblo», que es inyectada en éste por todos los medios de la propaganda política—la oración del foro, la prensa de Occidente—para luego ser representada.

Las *clases primordiales* son la nobleza y la clase sacerdotal. El *partido primordial* es el del dinero y el espíritu, el liberal, el de la gran ciudad. Aquí está la profunda justificación de los conceptos de democracia y aristocracia, para *todas* las culturas. Es aristocrático el desprecio del espíritu urbano; es democrático el desprecio del aldeano, el odio a la tierra (1). Es la diferencia entre la política de clase y la política de partido, entre la *conciencia* de clase y la *opinión* de partido, entre la raza y el espíritu, entre el crecimiento espontáneo y la construcción. Es aristocrática la cultura plena; es democrática la incipiente civilización de las ciudades mundiales; hasta que la oposición queda anulada por el cesarismo. Así como la nobleza es *la* clase y el «*tiers*» resulta siempre incapaz de estar realmente «en forma» de ese modo, así también la nobleza no puede nunca, no diré organizarse, pero ni sentirse como partido.

Pero no es libre de renunciar a ello. Todas las constituciones modernas niegan las clases y se fundan sobre los partidos, como forma fundamental evidente de la política. El siglo XIX —y, por tanto, también el siglo III antes de Jesucristo—es la época más brillante de la política de partido. Su rasgo democrático obliga a la formación de *contrapartidos*, y si antaño —aun en el siglo XVIII —el *tiers* se constituyó según el modelo de la nobleza, como clase, ahora se forma según el modelo del partido liberal, un partido conservador como *arma defensiva* (2), partido dominado enteramente por las formas del li-

---

(1) Para la democracia, en Inglaterra y en América, es esencial que la clase aldeana esté muerta en Inglaterra y no haya existido nunca en América. El cortijero norteamericano es psíquicamente un urbano, y practica la agricultura como una industria. En vez de aldeas, sólo hay fragmentos de grandes ciudades.

(2) Y dondequiera que existe entre las dos clases primordiales una oposición *política*—como en Egipto, en la India y en Occidente—fórmase también un partido clerical, esto es, que representa no la religión, sino la iglesia; no a los fieles, sino al clero como partido.

beral, partido aburguesado sin ser burgués y atenido a una táctica cuyos modos y métodos están exclusivamente determinados por el liberalismo. Sólo les queda la elección: o manejar estos métodos mejor que sus adversarios (1), o perecer. Pero uno de los más profundos rasgos de la clase consiste en no comprender esta situación y combatir no al enemigo, sino la forma, apelando a los extremos recursos, cosa que al comienzo de toda civilización devasta la política interior de Estados enteros y los entrega inermes al enemigo exterior. La necesidad para todo partido de aparecer en forma burguesa se convierte en caricatura, cuando bajo las capas urbanas cultas y ricas se organiza el resto en partido. El marxismo, que en teoría es una negación de la burguesía, es hasta la médula burgués en su actitud y conducta como partido. Existe un conflicto permanente entre la voluntad, por una parte, que necesariamente se sale del marco de toda política de partido y, por ende, de toda constitución—ambas cosas son exclusivamente liberales—, y que honradamente sólo podría denominarse guerra civil, y, por otra parte, la actitud, que se cree obligatoria y que desde luego hay que adpotar para conseguir en esta época algún éxito duradero. Pero la actitud de un partido de la nobleza en un Parlamento es íntimamente tan falsa como la del proletariado. Sólo la burguesía está aquí en su elemento.

En Roma, los patricios y los plebeyos lucharon esencialmente como clases desde la institución de los tribunos (471) hasta el reconocimiento de su poder legislativo en la revolución de 287. A partir de este instante, su hostilidad no tiene ya mas que un sentido genealógico. Nacen partidos que muy bien pueden llamarse liberal y conservador, el *populus* (2), que da el

(1) Y su mayor contenido de elementos raciales les da mayor probabilidad para ello.

(2) *Plebs* corresponde al *tiers*—burgueses y aldeanos—del siglo XVIII. *Populus* corresponde a la «masa» de las grandes ciudades en el siglo XIX. La diferencia se revela en la actitud frente a los libertos, en su mayoría de origen no itálico. La *plebs*, como clase, reducía los libertos al menor número de tribus posible, mientras que en el *populus*, como partido, tuvieron pronto una preponderancia decisiva.

tono en el foro, y la *nobilitas*, que se apoya en el Senado. Hacia 287 se convierte éste, de un consejo familiar de las viejas estirpes, en un consejo político de la aristocracia administrativa. Próximos al *populus* se hallan los comicios centuriados, escalonados según la fortuna, y los *equites*, grupo de los grandes ricachos. Próxima a la *nobilitas* se halla la clase aldeana muy influyente en los comicios tribunos. Recuérdese, en el primer caso, a los Gracos y a Mario; en el segundo, a C. Flaminio; y basta con mirar detenidamente para ver cambiada la posición de los cónsules y tribunos. Estos ya no son los hombres de confianza, nombrados, respectivamente, por la primera y la tercera clase y cuya actitud está definida por ello; ahora representan los partidos y cambian con estos. Hay cónsules «liberales», como Catón el Antiguo, y tribunos «conservadores», como Octavio, el enemigo de Ti. Graco. Ambos partidos designan sus candidatos para las elecciones e intentan sacarlos por todos los medios de la propaganda demagógica; y si el dinero no ha tenido éxito en las elecciones, lo tiene—y cada día más—en los elegidos.

En Inglaterra, los *torys* y los *whigs* se han constituído como partidos a principios del siglo XIX. En la forma ambos se han aburguesado, ambos han aceptado la letra del programa liberal, con lo que la opinión pública—como siempre—se ha quedado perfectamente convencida y satisfecha (1). Este habilísimo y oportunísimo giro ha hecho que no se formara un partido hostil a la clase, como en la Francia de 1789. Los miembros de la Cámara baja convirtiéronse de delegados de la clase dominante en representantes del pueblo, siguiendo, empero, en dependencia económica de aquella clase; la dirección siguió en las mismas manos, y la oposición entre los partidos, para los que desde 1830 se introdujo espontánea la denominación de liberal y conservador, consistió en un más o menos, pero no en un esto o aquello. Son los mismos años en que el sentimiento liberal literario de la «Joven Alemania» se convirtió en un

(1) Véase pág. 223.

credo de partido; y los mismos también en que en América, bajo el presidente Jackson, se organizó el partido republicano frente al democrático, y se reconoció en toda forma el principio de que las elecciones son un negocio y que todos los funcionarios del Estado son el botín del vencedor (1).

Pero la forma de la minoría gobernante sigue un desenvolvimiento que *de la clase pasa al partido y de éste, inevitablemente, al séquito de un individuo.* El final de la democracia y su conversión en cesarismo se manifiesta, pues, no en que desaparezca el partido de la tercera clase, sino en que desaparece el partido como forma en general. La convicción, el fin popular, los ideales abstractos de toda auténtica política de partido dejan de existir y en su lugar aparece la política *privada,* la irreprimida voluntad de poder, que manifiestan unos pocos hombres de raza. Una clase posee instintos, un partido tiene un programa; pero un séquito tiene un señor: este es el camino que del patriciado y la plebe pasa por los optimates y populares para llegar a los pompeyanos y cesarianos. La época de la auténtica dominación de los partidos comprende apenas dos siglos, y para nosotros hállase ya desde la guerra mundial en plena decadencia. El hecho de que toda la masa electoral, movida por un común impulso, envíe hombres para que gestionen sus ideales, como creen ingenuamente todas las constituciones, no es posible mas que en los comienzos, en el primer ímpetu, y supone que no existen ni los indicios de una organización de determinados grupos. Así era en la Francia de 1789; así en la Alema-

(1) Silenciosamente fué al mismo tiempo la Iglesia católica pasando de la política de clase a la de partido, y lo hizo con una seguridad estratégica que nunca será demasiado admirada. En el siglo XVIII había sido completamente aristocrática por lo que se refiere al estilo de su diplomacia, a los altos nombramientos y al espíritu de sus círculos superiores. Recuérdese el tipo del «abate» y a los príncipes de la Iglesia que fueron ministros y embajadores, como el joven cardenal de Rohan. Ahora, con sentido enteramente «liberal», ocupa la convicción el lugar de la ascendencia y la laboriosidad el lugar del buen gusto; ahora se emplean los grandes medios de la democracia—prensa, elecciones, dinero—con una habilidad, que raras veces ha alcanzado y nunca ha superado el propio liberalismo.

nia de 1848. Pero con la existencia de una asamblea va unida en seguida la formación de unidades tácticas, cuya cohesión obedece a la voluntad de *afirmar* la posición dominante conquistada, y que no se consideran, ni mucho menos, como los altavoces por donde hablan sus electores, sino al revés, se esfuerzan por todos los medios de la propaganda en captar el ánimo de los votantes, para utilizarlos en pro de sus propios fines. Una dirección popular, cuando se ha organizado, se convierte en el *instrumento* de la organización, y avanza incesantemente por ese camino, hasta que la organización misma se convierte en instrumento de su jefe. La voluntad de poderío es más fuerte que toda teoría. Al principio surge la dirección y el aparato para servir al programa; luego son éstos defendidos por sus posesores para conservar el poderío y el provecho, como es hoy muy general el caso de que en todos los países miles de personas viven del partido y de los cargos y negocios que el partido da. Por último, el programa desaparece del recuerdo y la organización labora por sí sola.

Todavía con Escipión el viejo y Qu. Flaminino puede hablarse de amigos que los acompañan en la guerra; pero Escipión el joven se ha formado ya una *cohors amicorum,* primer ejemplo de un séquito organizado, que trabaja también en los tribunales de justicia y en las elecciones (1). Igualmente la relación de fidelidad entre el patrón y el cliente, relación que primordialmente era toda patriarcal y aristocrática, se desarrolla en forma de una comunidad de intereses con bases materiales; y ya antes de César existen acuerdos escritos entre candidatos y electores, con exacta determinación del pago y de la contraprestación. Por otra parte se forman, exactamente como hoy en América, clubs y sociedades electorales, que dominan la masa de los electores del distrito, para tratar sobre el negocio electoral, de potencia a potencia, con los grandes jefes, precursores de los Césa-

(1) Sobre lo que sigue, véase: M. Gelzer, *Die Nobilität der römischen Republik* [*La nobleza en la república romana*], 1912, págs. 43 y ss., y A. Rosenberg, *Untersuch. z. röm. Centurienverf.* [*Investigaciones sobre la constitución de las centurias en Roma*], 1911, págs. 62 y ss.

res (1). Esto no es un fracaso de la democracia, sino su sentido y su necesario resultado final, y las quejas de los idealistas soñadores sobre esta destrucción de sus esperanzas caracteriza tan sólo la ceguera que padecen para la inflexible dualidad de las verdades y los hechos, y el vínculo interior del espíritu y el dinero.

La *teoría* político-social es sólo una base—aunque necesaria—de la política de partido. La orgullosa serie que va de Rousseau a Marx tiene su «pendant» en los antiguos, desde los sofistas hasta Platón y Zenón. En China, los rasgos fundamentales de las doctrinas correspondientes pueden reconocerse en la literatura confuciana y taoística. Basta citar el nombre del socialista Moh-Ti. En la literatura bizantina y arábiga de la época abbassida, donde el radicalismo aparece siempre en forma severamente ortodoxa, ocupan un amplio espacio y actúan como fuerzas impulsoras en todas las crisis del siglo IX. En Egipto y en la India su existencia se demuestra por el espíritu de los acontecimientos en las épocas de los Hycsos y de Buda. No necesitan expresión literaria. No menos eficaz es la propaganda oral, la predicación en sectas y hermandades, tan corrientes en las direcciones puritanas, esto es, en el Islam y en el Cristianismo angloamericano.

¿Son esas doctrinas «verdaderas» o «falsas»? Esta pregunta carece de sentido para el mundo de la historia política. Hay que repetirlo constantemente. La «refutación», por ejemplo, del marxismo pertenece a la esfera de las disertaciones académicas o debates públicos, donde siempre tiene cada cual razón y los demás nunca. Lo que importa es si son eficaces, desde cuándo y para cuánto tiempo es la creencia en la posibilidad de mejorar el mundo, según un sistema ideológico, una potencia con la cual haya de contar la política. Nos encontramos en un

(1) Bien conocido es Tammany Hall en Nueva York. Pero las cosas caminan hacia el mismo estado en todos los países regidos por partidos. El *Caucus* americano que distribuye los cargos del Estado entre sus socios e impone luego a la masa electoral su nombre, ha sido ntroducido en Inglaterra por Chamberlain como *National Liberal Federation*, y desde 1919 se halla en Alemania en evolución rápida.

tiempo de ilimitada confianza en la omnipotencia de la razón. Los grandes conceptos universales, libertad, derecho, humanidad, progreso, son sagrados. Las grandes teorías son evangelios. Su fuerza de persuasión no descansa en razones, pues la masa de un partido no tiene ni la energía crítica ni la distancia suficiente para examinarlas en serio, sino en la consagración sacramental de sus grandes lemas. Sin duda este encanto se limita a la población de las grandes urbes y a la época del racionalismo, «religión de los educados» (1). No tiene influjo sobre el aldeano, y si lo tiene sobre la masa ciudadana es por cierto tiempo; pero lo tiene con la energía de una nueva revelación. Hay conversiones; las gentes se adhieren con devoción a las palabras y a sus profetas; hay mártires en las barricadas, en los campos de batalla, en los cadalsos; ante las miradas febriles se abre un paraíso futuro político y social, y la crítica sobria parece mezquina y profana y digna de la muerte.

Por eso libros como el *Contrato social* y el *Manifiesto comunista* son poderes de primer orden, en la mano de hombres de voluntad que han sabido encumbrarse en la vida de partido y formar y utilizar la convicción de las masas dominadas (2).

Pero la fuerza de estas ideas abstractas no se extiende más de los dos siglos que dura la política de partido. Al fin ya no son refutadas, sino tediosas. Hace ya tiempo que Rousseau es aburrido. Marx lo será en breve. Por último, no es ya esta o aquella teoría lo que se abandona, sino la fe misma en toda teoría, y con ella el optimismo del siglo XVIII, que creyó poder mejorar los hechos insuficientes merced a la aplicación de conceptos. Cuando Platón, Aristóteles y sus contemporáneos definieron y mezclaron las formas antiguas de constitución para obtener la más sabia y la más bella, todo el mundo escuchó atento, y precisamente Platón, en su intento de transformar a Siracusa, según receta ideológica, arruinó esta ciudad (3).

(1) Véase pág. 70.
(2) Véase t. III, págs. 34 y s.
(3) Sobre la historia de este experimento trágico véase ED. MEYER *Gesch. d. Alt.* [*Historia de la Antigüedad*]. § 987 y ss.

Creo también seguro que los Estados meridionales de China fueron estropeados por experimentos filosóficos de la misma especie, cayendo inermes en manos del imperialismo de Tsin (1). Los jacobinos, fanáticos de la libertad e igualdad, han entregado a Francia, desde el directorio, para siempre, al dominio alternativo del ejército y de la bolsa, y toda revuelta socialista abre nuevas vías al capitalismo. Pero cuando Cicerón escribió su libro del Estado para Pompeyo, y Salustio escribió sus dos libros de advertencias para César, nadie ya hizo caso. En Ti. Graco quizá pueda reconocerse aún una influencia de aquel entusiasta estoico Blossio, que se suicidó después, habiendo causado la ruina de Aristoneikos de Pergamo (2). Pero en el último siglo anterior a Cristo ya las teorías son un tema manido de la escuela y ya de lo que se trata es de la fuerza nada más.

Nadie debe engañarse: para nosotros termina ahora la época de la teoría. Los grandes sistemas del liberalismo y el socialismo han nacido todos entre 1750 y 1850. El de Marx tiene ya casi un siglo y es el último que ha quedado. Interiormente significa, con su concepción materialista de la historia, la consecuencia extrema del racionalismo y, por lo tanto, un punto final. Pero así como la fe en los derechos del hombre (Rousseau) perdió su energía hacia 1848, así la fe en Marx pierde su fuerza con la guerra mundial. El que compare la devoción hasta la muerte que las ideas de Rousseau hallaron en la Revolución francesa, con la actitud de los socialistas en 1918, que hubieron de mantener ante sus partidarios y en éstos mismos una convicción que ya no poseían, y no por la idea, sino por el poder que de ello dependía; quien haga esa comparación verá prefijado el

---

(1) Véase pág. 231. Los «planes de los Estados en lucha», el Tschun Tsin-fan-lu y las biografías de Se-ma-tsien están llenos de ejemplos de una intrusión pedantesca de la «sabiduría» en la política.

(2) Sobre este Estado de esclavos y jornaleros, «Estado del Sol», véase PAULY-WISSOWA, *Real. Enciclop.*, 2, 961. Igualmente, el rey revolucionario Cleómenes III de Esparta (235) se hallaba bajo la influencia del estoico Sphairos. Se comprende por qué el Senado romano repetidas veces desterró a los «filósofos y retores», esto es, a los políticos de negocio, fantásticos, agitadores.

camino por donde ha de ir al fin todo programa, pues que ya sólo representa un obstáculo en la pugna por el poder. La fe en los programas caracteriza al abuelo; para el nieto esa fe es prueba de provincialismo. En su lugar empieza a germinar ya hoy una nueva devoción resignada, que arraiga en la miseria del alma y la tortura de la conciencia, una devoción que ya no pretende reformar este mundo y que en lugar de los conceptos crudos busca el misterio, y ha de encontrarlo en las profundidades de la segunda religiosidad (1).

18.

Este es un aspecto, el aspecto verbal del gran hecho democracia. Réstanos considerar el otro—decisivo—, el de la raza (2). La democracia hubiera permanecido en las cabezas y en el papel, si no hubiese habido entre sus defensores algunas naturalezas señoriales para quienes el pueblo no era sino objeto y los ideales sino medios, bien que esos hombres no se hayan dado siempre cuenta de ello. Todos los métodos, incluso los más inocentes, de la demagogia—que es por dentro lo mismo que la diplomacia del antiguo régimen, sólo que aplicada a las masas en vez de a los príncipes y embajadores, enderezada a opiniones violentas y explosiones de voluntad en vez de dirigida a refinados espíritus, una orquesta de instrumentos de cobre en vez de la vieja música de cámara—, han sido elaborados por demócratas honrados, pero prácticos, y los partidos de la tradición los han aprendido de éstos.

Pero, desde luego, lo que caracteriza la vía de la democracia es que los creadores de constituciones populares no han adivinado jamás los efectos reales de sus bosquejos; ni el creador de la constitución «serviana» en Roma, ni la Asamblea nacional de París. Estas formas no han crecido espontáneamente, como el

(1) Véase pág. 77.
(2) Véase t. III, pág. 161.

feudalismo, sino que han sido obra de reflexión, y no sobre la base de un profundo conocimiento de hombres y cosas, sino sobre representaciones abstractas del derecho y la justicia; por eso se abre un abismo entre el espíritu de las leyes y las costumbres prácticas, que se forman en silencio bajo la presión de las leyes, para adaptarlas al ritmo de la vida real o mantenerlas alejadas de ésta. Sólo la experiencia ha mostrado, al cabo de la evolución, que los derechos del pueblo y la influencia del pueblo son cosas distintas. Cuanto más general es el sufragio, tanto *menor* es el poder de los electores.

En los comienzos de una democracia todo el campo pertenece al espíritu. Nada hay más noble y puro que la sesión de la noche del 4 de agosto de 1789 y el juramento del juego de Pelota o los entusiasmos en la iglesia de San Pablo, de Francfort, donde con el poder en las manos se discutió sobre verdades universales, tanto tiempo, que los poderes de la realidad pudieron reunirse y eliminar a los soñadores. Pero bien pronto se presenta la otra magnitud de toda democracia, haciendo patente el hecho de que para hacer uso de los derechos constitucionales hay que tener dinero (2). Para que un derecho electoral realice aproximadamente lo que el idealista imagina, hace falta que no haya jefatura organizada que influya sobre los electores en su propio interés y en la medida del dinero disponible. Pero cuando dicha jefatura existe, ya la elección sólo significa una como censura que la masa ejerce sobre las organizaciones particulares, en cuya formación no tiene, al fin, la menor influencia. Igualmente el derecho fundamental, ideal, de las constituciones occidentales, el derecho de la masa a escoger libremente sus representantes, es mera teoría, pues toda organización des-

(1) La democracia primera, la de las esperanzadas Constituciones, que para nosotros llega hasta Lincoln, Bismarck y Gladstone, tiene que pasar por esa experiencia. La democracia posterior, que para nosotros es la del parlamentarismo maduro, parte ya de esa experiencia. Las verdades y los hechos, en la forma de ideal del partido y caja del partido, están ya definitivamente separados. El auténtico parlamentario se siente libertado por el dinero de la dependencia que va implícita en la ingenua concepción que del elegido tiene el elector.

arrollada se completa, en realidad, a sí misma (1). Por último, despunta el sentimiento de que el sufragio universal no contiene ningún derecho real, ni siquiera el de elegir entre los partidos; porque los poderes, alimentados por el sufragio, dominan merced al dinero todos los medios espirituales de la palabra y la prensa, y de esta suerte desvían la opinión del individuo sobre los partidos, a su gusto, mientras que, por otra parte, disponiendo de los cargos, la influencia y las leyes, educan un plantel de partidarios incondicionales, justamente el «Caucus», que elimina a los restantes y los reduce a un cansancio electoral que ni en las grandes crisis puede ya ser superado.

Al parecer, existe una poderosa diferencia entre la democracia occidental parlamentaria y las democracias de la civilización egipcia, china, árabe, que no conocen la idea de elecciones populares. Pero para nosotros, en esta época, la masa, como *cuerpo electoral*, está «en forma», en el mismo sentido exactamente en que lo estaba antes, cuando era cuerpo de súbditos, esto es, que *sigue siendo un objeto para un sujeto*, como lo era en Bagdad y Bizancio en figura de secta o clero regular, y en otros lugares en figura de ejército dominante, o asociación secreta o Estado particular dentro del Estado. La libertad es, como siempre, puramente negativa (2). Consiste en la repulsa de la tradición, de la dinastía, de la oligarquía, del califato. Pero el poder efectivo pasa en seguida de estas formas a otras potencias nuevas, jefes de partido, dictadores, pretendientes, profetas y su séquito. Y ante éstos sigue siendo la masa *objeto sin condiciones* (3). El «derecho del pueblo a regirse a sí mismo» es una frase cortés; en realidad, todo sufragio universal—inorgánico—anula bien pronto el sentido primordial de la elección. Cuanto más a fondo quedan eliminadas las espontáneas articulaciones de clases y profesiones, tanto

(1) Véase pág. 278.
(2) Véase pág. 139.
(3) Si, sin embargo, se *siente* libertada, ello demuestra una vez más la honda incompatibilidad entre el espíritu urbano y la tradición espontáneamente formada, mientras que existe una interior relación entre su actividad y el régimen y gobierno del dinero.

más amorfa se torna la masa electoral y tanto más indefensa queda entregada a los nuevos poderes, a los jefes de partido que dictan a la masa su voluntad, con todos los medios de la coacción espiritual, que luchan entre sí la lucha por el poder con métodos ignorados e incomprendidos por la masa y que esgrimen la opinión pública como arma para atacarse unos a otros. Así, la democracia va empujada por un impulso irresistible que la conduce a anularse a sí misma (1).

Los derechos fundamentales de un pueblo antiguo *(demos, populus)* se extienden a la ocupación de las altas magistraturas políticas y a la justicia (2). Para ello estaba «en forma» en el foro. Estaba allí en sentido euclidiano, masa corporalmente presente, reunida en un punto, en donde era objeto de una preparación típicamente antigua, con medios próximos, corpóreos, sensibles; con una retórica que actuaba inmediatamente sobre todos los oídos y los ojos, retórica que, con sus recursos, para nosotros repugnantes e insoportables—lágrimas fingidas, vestiduras rasgadas (3), desvergonzado encomio de los presentes, extravagantes mentiras sobre los adversarios, copioso arsenal de brillantes giros y sonoras cadencias—, nació

(1) La Constitución alemana de 1919, esto es, una constitución hecha ya en los umbrales de la *decadencia* democrática, contiene con toda ingenuidad una dictadura de los partidos, que han asumido todos los derechos, sin ser en serio responsables ante nadie. La famosa representación proporcional y la lista del Imperio les aseguran la posibilidad de completarse a sí mismos. En vez de los derechos del «pueblo», como en idea estaban en la Constitución de 1848, aparecen sólo los derechos de los partidos; esto parece poca cosa, pero implica ya el cesarismo de las organizaciones. En este sentido, es la Constitución más adelantada de la época; deja entrever el final; bastan unas ligeras modificaciones para conceder al individuo el poder ilimitado.

(2) En cambio, la legislación está vinculada en una magistratura. Aun en el caso de que la aceptación de una ley se someta por la forma a una asamblea, sólo un magistrado, por ejemplo, el tribuno, puede proponerla. Los deseos legislativos de la masa, casi siempre sugeridos por los poderosos, se manifiestan, pues, en las elecciones de magistrados, como el período de los Gracos lo demuestra.

(3) Todavía el quincuagenario César hubo de representar esta comedia, ante el Rubicón, a sus soldados, porque estaban acostumbrados a ella, cuando se les pedía algo. Corresponde próximamente a la oratoria de nuestros mítines.

exclusivamente en ese punto y para ese fin. También actuaban sobre aquella masa los juegos, los regalos, las amenazas, los golpes, pero sobre todo el dinero. Conocemos los comienzos de esto por la Atenas de 400 (1) y el final, en proporciones horrorosas, por la Roma de César y Cicerón. Ocurre lo de siempre: el nombramiento de los representantes de la clase se convierte en pugna entre candidatos de partido. Con lo cual queda preparado el campo para la actuación del dinero, actuación que desde Zama crece en dimensiones de un modo tremendo. «Cuanta mayor fué la riqueza que se encontraba en las manos de algunos individuos, tanto más se convertía la lucha política en cuestión de dinero» (2). Con esto está dicho todo. Sin embargo, en un sentido profundo sería falso hablar de corrupción. No se trata de una degeneración de la práctica; es la práctica misma, la práctica de la democracia madura, la que toma estas formas con necesidad fatal. El censor Appio Claudio (310), que sin duda era un auténtico helenista, un ideólogo de la Constitución—como cualquier personaje del círculo de madame Roland—, pensó seguramente siempre, al hacer su reforma, en derechos electorales y no en el arte de hacer elecciones; pero aquellos derechos preparan este arte. En este arte es donde se revela la raza, que pronto se impone por completo. Dentro de una dictadura del dinero no puede considerarse la labor del dinero como una corrupción.

La carrera romana de las magistraturas, desde que se verificaba en forma de elecciones, requería un capital que hacía del político incipiente el deudor de los que le rodeaban. Sobre todo el cargo de edil, en el que había que sobrepujar a los antecesores mediante juegos públicos, para obtener en adelante los votos de los espectadores. Sila perdió su primera elección de pretor porque no había sido antes edil. Añádase a esto el bri-

---

(1) Pero el tipo de Cleón existió, naturalmente, también en Esparta y en Roma en la época de los tribunos consulares.

(2) Gelzer, op. cit., pág. 94. Este libro, con el *César* de Ed. Meyer, contiene la mejor exposición de los métodos usados por la democracia romana.

llante séquito con que había que presentarse en el foro para adular a la masa ociosa. Había una ley que prohibía el pago de los acompañantes; pero todavía era más caro obligar a personas distinguidas con préstamos, recomendaciones para cargos y negocios y defensas ante los tribunales, que imponían a los defendidos el deber de acompañar y visitar por las mañanas al defensor. Pompeyo era patrón de medio mundo, desde los aldeanos de Picenum hasta los reyes de Oriente; representaba y protegía a todos; éste era su capital político, capital que pudo oponer a los préstamos sin interés de Craso y a los «dorados» (1), que el conquistador de Galia confería a todos los ambiciosos. A los electores se les servían comidas por distritos (2), se les señalaban entradas para los juegos de gladiadores o, como Milón hacía, se les remitía el dinero a casa. Cicerón llama a esto respetar las costumbres de los padres. El capital electoral llegó a adquirir dimensiones americanas y a veces alcanzó a centenares de millones de sestercios. Durante las elecciones del 54 el interés del dinero subió de 4 a 8 por 100, porque la mayor parte de las enormes masas metálicas que había en Roma fué dedicada a la propaganda. César, siendo edil, gastó tanto, que Craso hubo de garantizarlo por veinte millones para que los acreedores le dejasen marchar a la provincia; y en las elecciones de pontífice máximo volvió a abusar de su crédito hasta tal punto, que su adversario Cátulo pudo ofrecerle dinero si se retiraba, pues de no vencer estaba perdido. Pero la conquista y explotación de Galia—que por eso mismo acometió—hizo de él el hombre más rico del mundo. En este momento ya propiamente estaba ganada la batalla de Farsalia (3). Pues César conquistó esos millares de millones

(1) *Inaurari*. Con este fin recomienda Cicerón a su amigo Trebatio a César.

(2) *Tributim ad prandium vocare*, Cicerón en *Pro Murena*, 72.

(3) Se trata de millares de millones de sestercios que, desde entonces, pasaron por sus manos. Las alhajas consagradas en los templos galos, que mandó traer a Italia, ocasionaron una baja del oro. Del rey Ptolomeo sacaron él y Pompeyo, por su reconocimiento, 144 millones —y Gabinio otra vez sacó 240—. El cónsul Emilio Paulo (año 50) fué

para tener *poder*, como Cecil Rhodes, y no por afición a la riqueza, como Verres, y, en el fondo, como Craso, gran financiero con aficiones políticas. Comprendió César que sobre el suelo de una gran democracia los derechos constitucionales no son nada sin dinero y lo son todo con dinero. Cuando Pompeyo soñaba con poder sacar legiones de la tierra, ya César las había obtenido merced a su dinero. César se encontró con estos métodos; los aplicó con maestría, pero no se identificó con ellos. Hay que comprender claramente que hacia 150 los partidos que se habían formado en torno a ciertos principios, comienzan a convertirse en los séquitos personales de ciertos hombres, que tenían fines políticos personales y dominaban el manejo de las armas de su tiempo.

Además del dinero era necesario tener influencia en los tribunales. Como las asambleas populares antiguas se limitaban a votar, y no deliberaban, el proceso ante los Rostra era *una forma de la lucha partidista*, y propiamente constituía la escuela de la elocuencia *política*. El joven político comenzaba su carrera acusando y si le era posible aniquilando alguna gran personalidad (1), como Craso, a los diecinueve años, acusó y venció al famoso Papirio Carbon, amigo de los Gracos, que más tarde se pasó a los optimates. Catón fué, por el mismo motivo, acusado cuarenta y cuatro veces y siempre absuelto. La cuestión de derecho no era en esto lo importante (2). La

---

comprado por 36 millones. Curión, por 60. Esto da idea de las fortunas —muy envidiadas—que tenían sus amigos. En el triunfo del año 46 recibió cada soldado (eran más de cien mil) 24.000 sestercios y los oficiales y jefes sumas mayores en proporción. A pesar de todo, a su muerte, su tesoro bastó para asegurar la posición de Antonio.

(1) GELZER, pág. 68.

(2) Se trata generalmente de exacción ilegal y venalidad. Pero estos delitos eran entonces idénticos con la política misma. Los jueces, como los acusadores, los habían cometido, y todo el mundo lo sabía muy bien. El arte consistía, pues, en vestir con las formas de la pasión moral un discurso político de partido, cuyo fin propio sólo el iniciado comprendía. Esto corresponde por completo a los usos parlamentarios modernos. El «pueblo» se quedaría muy admirado de ver cómo después de haberse maltratado con epítetos tremendos en la sesión (para la reseña de la prensa) los adversarios charlan cordialmente en los

posición política de los jueces, el número de los patronos, la extensión y cuantía del séquito constituyen los elementos decisivos; y el número de los testigos sirve sólo propiamente para poner de manifiesto el poder político y financiero del acusador. Toda la elocuencia de Cicerón contra Verres tiende, bajo la máscara de un suntuoso *pathos* moral, a convencer a los jueces de que su interés de clase les manda condenar al acusado. Según la concepción antigua general, es evidente que el que tiene asiento en el tribunal ha de servir a los intereses privados y a los intereses de partido. Los acusadores democráticos en Atenas solían, al término de sus discursos, advertir a los jurados del pueblo que si absolvían al acusado rico perderían sus devengos procesales (1). La gran fuerza del Senado descansa en gran parte en el hecho de que, ocupando todos los tribunales, tenía en sus manos el destino de todo ciudadano. Puede, pues, comprenderse la trascendencia de la ley de 122, presentada por C. Graco, transfiriendo los tribunales a la clase de los *equites* (caballeros), lo cual equivalía a entregar la nobleza, esto es, los altos magistrados, al mundo financiero (2). Sila, en el año 83, además de las proscripciones de los grandes ricachos, decretó también la devolución al Senado de los tribunales, *como arma política,* naturalmente, y la lucha final de los poderosos halla también su expresión en el constante cambio en el modo de nombrar a los jueces.

Así, pues, la antigüedad—y el foro romano el primero—reunía la masa popular en un cuerpo sólido y visible, para obligarla a hacer de sus derechos el uso que los dirigentes querían. En época «correspondiente», la política europeo-america-

---

pasillos. Recuérdense también los casos en que un partido defiende con pasión una proposición que, por acuerdo previo con los contrarios, está convenido rechazar. En Roma lo importante, pues, no era el fallo; bastaba con que el acusado saliera de Roma voluntariamente, renunciando así a la lucha política y a la ocupación de cargos.

(1) Véase v. PÖHLMANN, *Griech. Geschichte* [*Historia de Grecia*], 1914, pág. 236.

(2) Así, Rutilio Rufo, en el famoso proceso de 93, pudo ser condenado por haberse opuesto, como era su deber, siendo gobernador, a las exacciones abusivas de los arrendatarios de impuestos.

na ha creado *por la prensa* un campo de fuerza, con tensiones espirituales y monetarias, que se extiende sobre la tierra entera y en el que todo individuo está incluso, sin darse cuenta, de modo que ha de pensar, querer y obrar como tiene por conveniente cierta dominante personalidad en lejano punto del globo. Es esto dinamismo en vez de estática; es sentimiento fáustico en vez del apolíneo y pathos de la tercera dimensión en vez de presente puro y sensible. No se habla de hombre a hombre; la prensa, y con ella el servicio de noticias radiotelefónicas y telegráficas, mantienen la conciencia de pueblos y continentes enteros bajo el fuego graneado de frases, lemas, puntos de vista, escenas, sentimientos, y ello día por día, año por año, de modo que el individuo se convierte en mera función de una «realidad» espiritual enorme. El dinero hace su camino político, bien que no como metal que pasa de una mano a otra. No se transforma tampoco en juegos y en vino. Se transforma en energía y determina por su cuantía la intensidad de la propaganda.

La pólvora y la imprenta guardan una relación íntima. Ambas han sido inventadas en el alto gótico; ambas proceden del pensamiento germánico de la técnica; *ambas* son los grandes medios de la táctica fáustica a larga distancia. La Reforma, a principios de la época posterior, vió las primeras hojas volantes y las primeras piezas de campaña. La Revolución francesa, a principios de la civilización, vió el primer gran ataque de folletos, en otoño de 1788 y en Valmy el primer fuego en masa de la artillería. Con esto la palabra impresa, preparada en enormes masas y extendida sobre infinitos planos, se convierte en arma terrible en las manos de quien sepa manejarla. En Francia tratábase en 1788 de una expresión espontánea de convicciones privadas; pero en Inglaterra ya se había llegado al punto de producir metódicamente cierta impresión en los lectores. El primer gran ejemplo de esta táctica es la guerra de artículos, hojas volantes, memorias apócrifas que desde Londres se lanzaban contra Napoleón, incluso en territorio francés. Las hojas sueltas del siglo XVIII se convierten en «la

prensa», como se dice con significativa anonimidad (1). La campaña de prensa surge como continuación—o preparación—de la guerra con otros medios; y su estrategia, combates de vanguardia, maniobras aparentes, sorpresas, ataques en masa, se ha ido perfeccionando durante el siglo XIX, hasta el punto de que una guerra puede estar perdida antes de disparar el primer tiro, porque la prensa, entretanto, la ha ganado.

Hoy vivimos tan entregados sin resistencia a la acción de esa artillería espiritual, que pocos son los que conservan la distancia interior suficiente para ver con claridad lo monstruoso de este espectáculo. La voluntad de poderío, revestida en forma puramente democrática, ha llegado a su obra maestra, ya que el sentimiento de libertad se siente acariciado y halasado por la misma técnica que le impone la más completa servidumbre que ha existido jamás. El sentido liberal burgués está *orgulloso* de haber suprimido la censura, la última barrera; mientras tanto el dictador de la prensa—Northcliffe—mantiene a sus rebaños de esclavos lectores bajo el látigo de sus artículos, telegramas e ilustraciones. *La democracia ha substituído en la vida espiritual de las masas populares el libro por el diario.* El mundo de los libros, con su abundancia de puntos de vista, que obligaba el pensamiento a crítica y selección, ya sólo existe en realidad para círculos pequeños. El pueblo lee *un* diario, «su» diario, que en millones de ejemplares entra todos los días en todas las casas, mantiene a los espíritus bajo su encanto, hace que se olviden los libros y, si uno u otro de éstos se insinúa alguna vez en el círculo visual, elimina su efecto mediante una crítica parcial.

¿Qué es la verdad? Para la masa, es la que a diario lee y oye. Ya puede un pobre tonto recluirse y reunir razones para establecer «la verdad»—seguirá siendo simplemente *su* verdada La otra, la verdad pública del momento, la única que importa. en el mundo efectivo de las acciones y de los éxitos, es hoy un producto de la prensa. Lo que ésta quiere es la verdad. Sus

(1) Y como en correspondencia con «la artillería».

jefes producen, transforman, truecan verdades. Tres meses de labor periodística, y todo el mundo ha reconocido la verdad (1). Sus fundamentos son irrefutables mientras haya dinero para repetirlos sin cesar. La antigua retórica también procuraba más impresionar que razonar—Shakespeare, en el discurso de Antonio, ha mostrado brillantemente que era lo importante—; pero se limitaba a los presentes y al instante. El dinamismo de la prensa quiere efectos *permanentes*. Ha de tener a los espíritus *permanentemente* bajo presión. Sus argumentos quedan refutados tan pronto como una potencia económica mayor tiene interés en los contraargumentos y los ofrece con más frecuencia a los oídos y a los ojos. En el instante mismo, la aguja magnética de la opinión pública se vuelve hacia el polo más fuerte. Todo el mundo se convence en seguida de la nueva verdad. Es como si de pronto se despertase de un error.

Con la prensa política se relaciona la necesidad de educación escolar, educación que la antigüedad desconocía por completo. Hay en esto un afán inconsciente de reducir las masas, como objeto de la política de partido, a la violencia del diario. Para el idealista de la democracia primera esto era «ilustración»; y aun hoy existen acá y allá algunas cabezas débiles que se entusiasman con la idea de la libertad de la prensa. Pero eso precisamente es lo que da vía libre a los futuros césares de la prensa mundial. El que sepa leer cae bajo su imperio; y la ensoñada autonomía se convierte, para la democracia posterior, en una radical servidumbre de los pueblos bajo los poderes que disponen de la palabra impresa.

La lucha hoy gira alrededor de esas armas. En los inge-

(1) El ejemplo más fuerte será, para las generaciones futuras, la cuestión de la «culpa» de la guerra mundial, es decir, la cuestión de quién, por su dominio de la prensa y de los cables internacionales, tendrá el poder de producir para la opinión mundial aquella verdad que necesite para sus fines políticos, y mantenerla todo el tiempo que la necesite. Otra cuestión muy distinta, que sólo en Alemania se confunde aún con la primera, es la cuestión, puramente científica, de quién tuvo interés en que se produjera justamente en el verano de 1914 un acontecimiento sobre el cual ya entonces existía una copiosa literatura.

nuos primeros tiempos, el poderío periodístico era menoscabado por la censura, que servía de arma defensiva a los representantes de la tradición. Entonces la burguesía puso el grito en el cielo, proclamando en peligro la libertad del espíritu. Hoy la masa sigue tranquilamente su camino; ha conquistado definitivamente esa libertad; pero entre bastidores se combaten invisibles los nuevos poderes, comprando la prensa. Sin que el lector lo note, cambia el periódico y, por tanto, el amo (1). También aquí triunfa el dinero y obliga a su servicio a los espíritus libres. No hay domador de fieras que tenga mejor domesticada a su jauría. Cuando se le da suelta al pueblo—masa de lectores—precipítase por las calles, lánzase sobre el objetivo señalado, amenaza, ruge, rompe. Basta un gesto al estado mayor de la prensa para que todo se apacigüe y serene. La prensa es hoy un ejército, con armas distintas, cuidadosamente organizadas; los periodistas son los oficiales; los lectores son los soldados. Pero sucede aquí lo que en todo ejército: el soldado obedece ciegamente y los cambios de objetivo y de plan de operaciones se verifican sin su conocimiento. El lector no sabe nada de lo que sucede y no ha de saber tampoco el papel que él representa. No hay más tremenda sátira contra la libertad de pensamiento. Antaño no era lícito pensar libremente; ahora es lícito hacerlo, pero ya no puede hacerse. Piénsase tan sólo qué sea lo que debe quererse; y esto es lo que se llama hoy libertad.

Otro aspecto de esta libertad es que, siéndole lícito a todo el mundo decir lo que quiera, la prensa es también libre de tomarlo en cuenta y conocimiento o no. Puede la prensa condenar a muerte una «verdad»; bástale con no comunicarla al

(1) En la preparación de la guerra mundial la prensa de países enteros fué económicamente reducida a obedecer a Londres y París. De este modo los pueblos correspondientes cayeron en una esclavitud espiritual rigurosa. Cuanto más democrática sea la forma de una nación tanto más fácil y completamente sucumbirá a este peligro. Es el estilo del siglo XX. Un demócrata de viejo cuño no pediría hoy libertad *para* la prensa, sino libertad *con respecto* a la prensa. Pero entretanto los jefes se han convertido en gentes «que han llegado», y tienen interés por asegurar su posición sobre las masas.

mundo. Es esta una formidable censura del silencio, tanto más poderosa cuanto que la masa servil de los lectores de periódicos no nota su existencia (1). Resurge aquí, como siempre sucede en los alumbramientos del cesarismo, un trozo de la época primitiva desaparecida (2). El círculo del acontecer está a punto de cerrarse. Así como en los edificios de cemento y acero resurge de nuevo la voluntad expresiva del primer goticismo, pero fría, dominada, civilizada, así también anúnciase aquí la férrea potencia de la iglesia gótica sobre los espíritus—en forma de «libertad democrática». La época del «libro» queda encuadrada entre el sermón y el periódico. Los libros son *expresión* personal; pero el sermón y el periódico obedecen a un *fin* impersonal. Los años de la escolástica ofrecen en la historia universal el único ejemplo de una crianza espiritual que no permite en ningún país libro, discurso, pensamiento alguno que contradiga a la unidad *querida*. Es este un dinamismo espiritual. Los antiguos, los indios, los chinos hubieran visto con horror este espectáculo. Pero justamente resurge esto como resultado *necesario* del liberalismo europeo-americano; como decía Robespierre, es: «el despotismo de la libertad contra los tiranos». En lugar de la hoguera aparece ahora el gran silencio. La dictadura de los jefes de partido se apoya sobre la dictadura de la prensa. Por medio del dinero se pretende arrebatar a la esfera enemiga enjambres de lectores y pueblos enteros, para reducirlos al propio alimento intelectual. El lector se entera de lo que *debe* saber y una voluntad superior informa la imagen de su mundo. Ya no hace falta obligar a los súbditos al servicio de las armas, como hacían los príncipes de la época barroca. Ahora se fustigan sus espíritus con artículos, telegramas, ilustraciones—¡Northcliffe!—hasta que ellos mismos *exigen* las armas y obligan a sus jefes a una guerra a la que estos jefes *querían* ser obligados.

---

(1) Comparada con esto, resulta inofensiva la quema de libros en China (véase pág. 255).
(2) Véase pág. 256.

Este es el final de la democracia. Si en el mundo de las verdades la prueba lo decide todo, en el mundo de los hechos es el *éxito* lo decisivo. El éxito significa el triunfo de una corriente vital sobre otras. La vida se ha impuesto; los ensueños de místicos filántropos se han convertido en instrumentos que manejan las naturalezas dominadoras. En la democracia posterior resurge la *raza* y esclaviza los ideales o los tira con sarcasmo al arroyo. Así sucedió en la Tebas egipcia, en Roma, en China; pero en ninguna civilización adoptó la voluntad de poderío una forma tan implacable. El pensamiento, y con él la acción de la masa, queda sujeto bajo una presión de hierro. Por eso, y sólo por eso, se es lector y elector, esto es, dos veces esclavo. Mientras tanto los partidos se convierten en obedientes séquitos de unos pocos, sobre los cuales el cesarismo ya empieza a lanzar sus sombras. Así como la monarquía inglesa en el siglo XIX, así los Parlamentos en el XX serán poco a poco un espectáculo solemne y vano. Como allí el cetro y la corona, así aquí los derechos populares serán expuestos a la masa con gran ceremonia y reverenciados con tanto más cuidado cuanto menos signifiquen. Esta es la razón de por qué el *prudente* Augusto no desperdició ocasión de acentuar los usos sagrados de la libertad romana. Pero ya hoy el poder se muda de casa y de los Parlamentos se traslada a círculos privados; igualmente las elecciones se convierten en una comedia, lo mismo para nosotros que en la antigua Roma. El dinero organiza la cosa en interés de los que lo tienen (1) y las elecciones se tornan un juego preparado que se pone en escena como si fuera la autonomía del pueblo. Y si primordialmente toda elección era una *revolución en formas legales*, esta forma ya se ha agotado y no queda más que «elegir» uno mismo su sino con los medios

(1) Aquí está el secreto de por qué todos los partidos radicales —esto es, *pobres*—se convierten necesariamente en el instrumento del dinero—*equites*, Bolsa—. En teoría atacan al capital; prácticamente dejan intacta la Bolsa y sólo en interés de ésta atacan la tradición. Esto sucedió en la época de los Gracos, como sucede hoy, y en todos los países. La mitad de los jefes populares se venden por dinero, cargos, participación en negocios. Y con ellos todo el partido.

primitivos de la fuerza sangrienta, cuando la política del dinero resulta intolerable.

Por el dinero la democracia se anula a sí misma, después que el dinero ha anulado el espíritu. Mas justamente *porque* todos los ensueños han volado, aquellos ensueños de que la realidad pudiera cambiarse por las ideas de un Zenón o de un Marx; justamente por haber aprendido que, en el reino de la realidad, una voluntad de poderío sólo puede ser derribada *por otra* voluntad de poderío—esta es la gran experiencia en la época de los Estados en lucha—; justamente por eso despierta al fin un anhelo profundo de todo cuanto vive de viejas y nobles tradiciones. La economía monetaria hastía hasta producir asco. Espérase una salvación; escúchase atento por si llegara un sonido claro de honor y caballerosidad, de nobleza interior, de renuncia, de deber. Y despunta entonces de nuevo una época en la que despiertan en lo hondo los poderes formales de la sangre, que habían sido reprimidos por el racionalismo de las grandes urbes. Todo lo que se ha conservado de tradición dinástica, de vieja nobleza, de distinguidos hábitos superiores al dinero; todo lo que es en sí bastante fuerte para ser, según la frase de Federico el Grande, *servidor* del Estado en labor dura, precavida, renunciadora, en posesión precisamente de un poder ilimitado; todo lo que frente al capitalismo he llamado yo socialismo (1), todo eso se tornará de pronto centro de enormes fuerzas vitales. El cesarismo *crece* sobre el suelo de la democracia; pero sus raíces penetran en los subsuelos de la sangre y de la tradición. El César antiguo debe su poder al tribunado, y su dignidad—y, por tanto, su duración—la posee como príncipe. También retorna aquí otra vez el alma del gótico primero; el espíritu de las órdenes de caballería supera a la rapiña de los Wikingos. Aunque los poderosos del futuro —ya que la gran forma política de la cultura está irremediablemente superada—dominen el mundo como su posesión privada,

(1) *Preussentum und Sozialismus* [*Prusianismo y socialismo*], páginas 41 y ss.



sin embargo, este poderío informe e ilimitado tiene una *misión* que cumplir: la de cuidar sin descanso por ese mundo, cuidado que es lo contrario de los intereses en la época del dominio del dinero, y que requiere un alto sentimiento y conciencia del deber. Pero justamente por eso se produce entonces la lucha final entre la democracia y el cesarismo, entre los poderes directivos de una economía dictatorial y la voluntad de los Césares que es *puramente de orden político*. Para comprender esto, para comprender esta lucha final entre la *economía* y la *política*, lucha en la que la política *reconquista* su imperio, hace falta dedicar una mirada a la fisonomía de la historia económica.

CAPITULO QUINTO

EL MUNDO DE LAS FORMAS ECONOMICAS

A

EL DINERO

I.

El punto de vista para comprender la historia económica de las culturas superiores no debe buscarse en el terreno mismo de la economía. El pensamiento y la acción económicos son un *aspecto* de la vida, aspecto que recibe una falsa luz, si se le considera como una *especie* substantiva de la vida. Y mucho menos podrá encontrarse dicho punto de vista en el terreno de la economía mundial de hoy, que desde hace ciento cincuenta años ha tomado un vuelo fantástico, peligroso y a la postre casi desesperado, vuelo que es exclusivamente occidental y dinámico y en modo alguno universal humano.

Lo que hoy llamamos economía nacional (economía política) está asentado sobre supuestos específicamente ingleses. La industria maquinista, desconocida de todas las demás culturas, ocupa su centro, como si esto fuera evidente, y domina por completo la conceptuación y la deducción de llamadas leyes, sin que los economistas se den cuenta de ello. El crédito, en la figura especial que resulta de la relación inglesa entre el comercio mundial y la industria de exportación, en un país sin aldeanos, sirve de base para definir las palabras capital, valor, precio, fortuna, las cuales son, sin más ni más, aplicadas a otros estadios de cultura y a otros círculos de vida. La insularidad de Inglaterra ha determinado en todas las teorías eco-

nómicas la concepción de la política y de su relación con la economía. Los creadores de la *visión* económica fueron David Hume (1) y Adam Smith (2). Todo lo que después se ha escrito por encima de ellos y contra ellos supone siempre inconscientemente la disposición crítica y el método de sus sistemas. Y esto vale para Carey y List, como para Fourier y Lassalle. Y por lo que se refiere a Marx, el gran enemigo de Adam Smith, ¿qué importa que se proteste contra el capitalismo, si se está de lleno en el mundo de las representaciones del capitalismo inglés? Es reconocerlo implícitamente y el intento se limita a cambiar el orden de las cuentas para que los objetos de éstas reciban el provecho de sujetos.

Desde Smith hasta Marx todos han practicado el análisis del pensamiento económico de una sola cultura y en un solo período de su desarrollo. Es un análisis totalmente racionalista y parte, por lo tanto, de la *materia* y sus condiciones, de las necesidades y de los estímulos, en vez de partir del *alma* de las generaciones, clases, pueblos y de su fuerza morfogenética. Considera al hombre como un elemento más de la situación e ignora la gran personalidad y la voluntad histórica de individuos y grupos enteros, que en los hechos económicos ven medios y no fines. Considera la vida económica como algo que puede explicarse sin residuo, por causas y efectos visibles, algo que está dispuesto mecánicamente y encerrado en sí mismo, manteniendo cierta relación causal con los círculos de la política y de la religión—que también son pensados en sí mismos—. Esta manera de consideración es sistemática, no histórica; por eso cree en la validez intemporal de sus conceptos y reglas y tiene la ambición de establecer la única regla justa de «la» economía. Por eso dondequiera que sus verdades han entrado en contacto con los hechos han tenido que sufrir un perfecto fracaso, como ha sucedido igualmente con las profecías sobre el estallido de la guerra por teóricos bur-

(1) *Political discourses*. 1752.
(2) El famoso «*Inquiry*», 1776.

gueses (1) y con la institución de la Rusia soviética por los teóricos proletarios.

No existe, pues, economía, si por economía se entiende una morfología del *aspecto* económico de la vida, esto es, de la vida de las grandes culturas con su evolución de cierto *estilo* económico, evolución homogénea en sus períodos, en su tiempo y en su duración. La economía, en efecto, no posee sistema, sino fisonomía. Para descubrir el secreto de su forma interior, de su *alma*, hace falta tacto fisiognómico. Para tener éxito en ella hay que ser conocedor, como se es entendido en hombres o entendido en caballos; no se necesita «saber», como tampoco el jinete necesita saber zoología. Pero ese conocimiento del conocedor o entendido puede ser estimulado en el caso de la economía por una visión lanzada sobre la historia. La mirada histórica puede rastrear impulsos raciales obscuros que actúan en los seres económicos para dar a la actuación exterior—a la «materia» económica—una figura que corresponda simbólicamente a la propia forma interior. *Toda vida económica es la expresión de una vida psíquica.*

Es ésta una concepción nueva, una concepción alemana de la economía, que está situada allende el capitalismo y el socialismo. Estos dos sistemas, nacidos de la inteligencia sobria, burguesa, del siglo XVIII, no querían ser otra cosa que análisis material—y sobre éste una construcción—de la superficie económica. Lo que hasta ahora se ha enseñado es mera preparación. El pensamiento económico, como el jurídico, aguarda todavía su desenvolvimiento propiamente dicho (2), que hoy, como en la época helenístico-romana, no puede iniciarse hasta que el arte y la filosofía hayan ingresado definitivamente en el pretérito.

El ensayo siguiente no pretende ser sino una visión rápida de las posibilidades que aquí existen.

---

(1) La concepción científica era, en general, que las consecuencias económicas de la movilización obligarían a cesar la guerra en pocas semanas.

(2) Véase t. III, pág. 118.

La economía y la política son aspectos de la existencia *una*, viviente y fluyente; no, pues, de la conciencia vigilante, no del espíritu (1). En la economía, como en la política, se manifiesta el ritmo de las oleadas cósmicas que están presas en la sucesión generadora de los seres individuales. Ni la economía, ni la política *tienen* historia, sino que ellas mismas *son* historia. Rige en ellas el tiempo irreversible, el cuando. Ambas pertenecen a la raza y no al idioma, con sus tensiones espaciales y causales, como la religión y la ciencia. Ambas se rigen por los hechos, no por las verdades. Existen *sinos* políticos y económicos, así como, en todas las doctrinas religiosas y científicas, existe un *nexo intemporal de causa y efecto*.

La vida tiene, pues, una manera política y una manera económica de estar «en forma» para la historia. Esas dos maneras, la política y la económica, podrán superponerse, o apoyarse una en otra, o combatirse una a otra; pero la política es siempre absolutamente la primera. La vida quiere conservarse e imponerse, o, mejor dicho, quiere hacerse más fuerte para imponerse. «En forma» económica se encuentran los torrentes de existencia para sí mismos; pero «en forma» política se encuentran para su relación con los demás. Lo mismo sucede en la más sencilla planta monocelular que en los enjambres y pueblos de los seres más libres y móviles en el espacio. ¡Alimentarse y combatirse! La diferencia de rango entre ambos aspectos vitales se reconoce fácilmente en su relación con la muerte. No hay contradicción más honda que la que media entre la *muerte de inanición* y la *muerte heroica*. Económicamente la vida es amenazada, indignificada, *rebajada* por el hambre—en el sentido más amplio de la palabra—; a esto mismo se refiere la imposibilidad de desenvolver plenamente las fuerzas, la estrechez del espacio vital, la obscuridad, la presión, no sólo el peligro inmediato. Pueblos enteros hay que han perdido la energía racial, por la mezquindad de su vida. En estos casos el hombre muere *de* algo, no *por* algo. La polí-

(1) Véase t. III, págs. 11 y ss.

tica sacrifica los hombres a un fin; caen los hombres por una idea. Pero la economía los hace periclitar. *La guerra es la creadora, el hambre es la aniquiladora de todas las grandes cosas.* En la guerra la vida es realzada por la muerte, a veces hasta llegar a esa fuerza invencible que por sí sola es ya la victoria. El hambre provoca esa especie de miedo vital, índole fea, ordinaria e inmetafísica en que el mundo de las formas superiores de una cultura se sumerge, para dar comienzo a la desnuda lucha por la existencia entre bestias humanas.

Ya hemos hablado del doble sentido que hay en toda historia y hemos visto cómo se revela en la oposición entre el varón y la mujer (1). Existe una historia privada que *representa* la «vida en el espacio» como sucesión de las generaciones, y existe una historia pública que la *defiende y asegura* mediante el «estar en forma» política. Estos dos aspectos—el huso y la espada—de la existencia hallan su expresión en las ideas de la familia y del Estado; pero también en la figura primordial de la casa (2), en donde los buenos espíritus del lecho conyugal—el Genio y la Juno de los domicilios romanos—son protegidos por la puerta, por Jano. Pues bien: junto a la historia *privada* de la generación camina la historia económica. Su fuerza es inseparable de la duración asignada a una vida floreciente; la alimentación va estrechamente unida al misterio de la generación y de la concepción. Este nexo aparece en toda su pureza en la existencia de las fuertes estirpes aldeanas, que radican sanas y fecundas en el seno de la tierra. Y así como en la imagen del cuerpo el órgano sexual está enlazado con el de la circulación de la sangre (3), así el hogar sagrado, Vesta, constituye en el otro sentido el centro de la casa.

Precisamente por eso la historia económica significa algo muy distinto de la historia política. En ésta ocupan el primer

(1) Véase pág. 101.
(2) Véase t. III, pág. 129 y ss.
(3) Véase t. III, pág. 14.

plano los grandes sinos singulares, que aunque se realizan en las formas necesarias de la época, son, sin embargo, cada uno por sí estrictamente personales. En aquélla, como en la historia de la familia, trátase del curso evolutivo que sigue el idioma de las formas, y lo singular y personal constituye el sino privado, poco importante. Sólo la forma fundamental de millares de casos entra en consideración. Pero la economía no es, sin embargo, más que la base de toda vida significativa. No es lo importante, propiamente, el estar bien nutrido, bien dispuesto y capaz de fecundación, como individuo o como pueblo, sino el para qué de esa buena disposición. Cuanto más alto se encumbra el hombre en la historia, tanto más excede su voluntad política y religiosa en intimidad de simbolismo y en poder de expresión a todas las formas y profundidades que pueda poseer la vida económica. Sólo cuando, al despuntar la civilización, se inicia el reflujo de todas las formas, sólo entonces es cuando los contornos del mero vivir aparecen desnudos e imperiosos. Esta es la época en que la mezquina frase del «hambre y el amor», como fuerzas impulsivas de la existencia, cesa de ser un dicho desvergonzado; esta es la época en que el sentido de la vida ya no es el ser más fuerte, sino la felicidad del mayor número, la bienandanza y la comodidad, «panem et circenses», y en lugar de la gran política aparece la política económica como un fin en sí.

Perteneciendo la economía al aspecto racial de la vida tiene, como la política, una costumbre y no una moral (1)—que tal es la diferencia entre la nobleza y el sacerdocio, entre los hechos y las verdades—. Toda clase profesional posee, como toda clase primordial, un sentido *evidente* no para el bien y el mal, sino para lo bueno y lo malo. Quien no tiene ese sentido carece de honor y de distinción. Porque el honor está aquí también en el centro y traza la separación entre el sentido fino de lo conveniente, entre el tacto económico del hombre activo y la consideración religiosa del mundo, con su concep-

(1) Véase pág. 120.

to fundamental del pecado. Existe un honor profesional bien definido entre comerciantes, obreros, aldeanos, con gradaciones finas, bien que no menos precisas, para el detallista, el exportador, el banquero, el contratista, el minero, el marinero, el ingeniero e incluso, como es sabido, para los ladrones y mendigos cuando se sienten compañeros de profesión. Nadie ha establecido ni escrito esas costumbres; pero existen. Como todos los hábitos de clase, son costumbres diferentes en diferentes tiempos, y sólo son obligatorias dentro del círculo de los participantes. Junto a las virtudes nobles de la fidelidad, valentía, caballerosidad, camaradería, virtudes que ninguna comunidad profesional ignora, aparecen opiniones muy precisas sobre el valor moral del celo, del éxito, del trabajo, y un sentimiento extraordinario de la distancia. Estos preceptos *se tienen* sin saberlos—la infracción es la que nos da conciencia de la regla—por oposición a los mandamientos religiosos, que son intemporales y universalmente válidos, pero que, como ideales nunca realizados, hay que aprenderlos para conocerlos y poderlos seguir.

Los conceptos fundamentales ascéticos y religiosos carecen de sentido en la vida económica. Para el verdadero santo toda la economía es pecado (1), y no sólo el préstamo a rédito y la alegría de ser rico o la envidia del pobre al rico. El dicho de los lirios en el campo es absolutamente verdadero para las naturalezas profundamente religiosas—y filosóficas—. Estas naturalezas están, con todo el peso de su ser, fuera de la economía y de la política, fuera de todos los hechos «de este mundo». Enséñalo la época de Jesús, como la de San Bernardo, como el sentir fundamental del ruso actual, y no menos la vida de un Diógenes o un Kant. Por eso eligen algunos libremente la pobreza y la peregrinación y se recluyen en celdas y en bibliotecas. Una religión o filosofía no actúa jamás eco-

(1) *Negotium* (con esta palabra se designa toda especie de actividad adquisitiva; el negocio se dice *commerciun) negat otium neque quaerit veram quietem, quae est Deus,* dice el decreto de Graciano.

nómicamente; esta actuación queda reservada al organismo político de las *iglesias* o al organismo social de una comunidad teórica. La actuación económica es siempre una transacción con este mundo y un signo de voluntad de potencia (1).

2.

Lo que pudiéramos llamar vida económica de una planta se verifica en la planta misma sin que ésta sea otra cosa que el teatro y el objeto pasivo de un proceso natural (2). Este elemento vegetativo persiste inalterado en el fondo de la «economía», incluso de la del cuerpo humano, llevando su existencia extraña y sin voluntad bajo la forma de los órganos de circulación. Pero con el cuerpo de los animales, cuerpo libremente móvil en el espacio, añádese a la existencia la vigilia, la percepción intelectiva y, con ella, la necesidad de *procurarse* uno mismo la conservación de la vida. Aquí comienza el *terror* de la vida, que impulsa a tantear, ventear, acechar, espiar con sentidos cada día más agudos, y sobre esto incita a movimientos en el espacio, a buscar, atesorar, perseguir, engañar, robar, acciones que en muchas especies, como los castores, hormigas,

(1) La pregunta de Pilatos define también la relación entre la economía y la ciencia. El hombre religioso intentará siempre en vano cambiar la marcha del mundo político con el catecismo. La política sigue tranquila su camino y le abandona a sus pensamientos. El santo sólo puede optar entre adaptarse—y entonces hará política eclesiástica, aunque sin conciencia de ello—o retirarse del mundo, en la soledad o aun allende la vida. Lo mismo se repite—no sin cierta comicidad—dentro de la espiritualidad urbana. El filósofo que ha construído un sistema ético-social, lleno de virtud abstracta y único exacto, como es natural, pretende explicar a la vida económica cómo debe conducirse y a qué fines debe tender. Siempre es el mismo espectáculo, ya sea el sistema liberal, anarquista o socialista y ya proceda de Platón, de Proudhon o de Marx. La economía, empero, sigue su camino, sin preocuparse de nada y propone al pensador la alternativa: o retirarse y verter en el papel sus quejas sobre el mundo, o entrar en el mundo actuando como político economista; y si elige este último camino siempre le sucede, o que hace el ridículo, o que en seguida manda su teoría al diablo para asegurarse una posición directiva.

(2) Véase t. III, pág. 16.

abejas, y en muchos pájaros y fieras, se encumbran hasta los comienzos de una técnica económica que supone reflexión, es decir, cierta separación entre la intelección y la sensación. El hombre es propiamente hombre según el grado en que su intelección se ha separado de la sensación, y, constituída en pensamiento, interviene creadora en las relaciones entre el microcosmos y el macrocosmos. Animal es todavía la astucia femenina frente al varón y esa «gramática parda» que los aldeanos emplean para obtener pequeñas ventajas. En nada se diferencian de la astucia del zorro; con *una sola* mirada inteligente penetran el secreto de su víctima. Por encima de esto hállase, empero, el *pensamiento* económico, que labra el campo, cría el ganado, transforma, ennoblece, cambia las cosas e inventa mil medios y métodos para elevar la vida y convertir en soberanía la dependencia del hombre respecto del mundo circundante. Esta es la base de todas las culturas. La raza se sirve de un pensamiento económico que puede llegar a ser tan poderoso que se desprenda de sus fines, construyendo teorías abstractas y perdiéndose en utopías lejanas.

Toda vida económica superior se desarrolla sobre la base de una clase aldeana. Sólo el aldeano no presupone nada (1). Constituye, en cierto modo, la raza en sí, vegetativa e inhistórica (2), creando y consumiendo para sí, con la vista puesta en el mundo, ante el cual todos los demás valores económicos le parecen incidentes despreciables. Frente a esta economía *productora* aparece una nueva especie de economía *conquistadora*, que hace uso de la primera como de un objeto, alimentándose de ella, reduciéndola a tributo o robándola. La política y el tráfico son, en los principios, inseparables por completo; ambos se conducen en modos dominadores, personales, guerreros, con un hambre de poder y de botín que supone una manera totalmen-

(1) Lo mismo sucede con los enjambres nómadas de cazadores y pastores. Pero la base económica de las grandes culturas está siempre constituída por unos hombres que se asientan y afianzan en el suelo y sustentan las formas superiores de la economía.

(2) Véase pág. 105.

te distinta de ver el mundo—no desde un rincón, sino desde la altura—, como se revela claramente en la elección del león, el oso, el buitre, el halcón, como animales heráldicos. La guerra primordial es siempre rapiña; el comercio primordial va siempre unido a saqueo y piratería. Las sagas islandesas cuentan cómo los Wikingos conciertan a veces con la población una paz comercial de dos semanas, pasada la cual las armas refulgen y comienza el botín.

La política y el comercio en forma desarrollada—arte de obtener sobre el contrario éxitos positivos mediante superioridad espiritual—son substitutivos de la guerra con otros medios. Toda diplomacia es negocio; todo negocio es diplomacia, y ambos se fundan en un conocimiento penetrante de los hombres y en tacto fisiognómico. El espíritu emprendedor de los grandes navegantes (como los hubo entre los fenicios, los etruscos, los normandos, los venecianos, los hanseáticos); de los grandes banqueros (como los Fugger y los Médicis); de los grandes financieros (como Craso, los magnates mineros y los trustmen de nuestros días), exige dotes estratégicas de *general*, si las operaciones han de resultar afortunadas. El orgullo de la estirpe, la herencia paterna, la tradición familiar, se forman en esto del mismo modo; las «grandes fortunas» son como reinos y tienen su historia (1); y Polícrates, Solon, Lorenzo de Médicis, Jürgen Wullenweber no son los únicos ejemplos de ambición política desarrollada sobre el tronco de la ambición mercantil.

Pero el príncipe y el hombre de Estado auténticos quieren dominar. El auténtico negociante sólo quiere ser rico. Aquí se diferencia la economía conquistadora en medio y en fin (2). Se puede buscar el botín por el poder o el poder por el botín.

(1) Undershaft, en *Major Barbara*, de B. Shaw, es una verdadera figura de soberano en esta esfera.

(2) Véase pág. 125. Como medio para los gobiernos, llámase *economía financiera*. Toda la nación es aquí objeto de una percepción de tributos en forma de impuestos y aranceles, cuyo empleo no está destinado a mejorar sus medios de vida, sino a asegurar su posición histórica y su poderío.

El gran soberano, un Hoang-Ti, un Tiberio, un Federico II, quiere también ser rico en tierras y hombres, pero les acompaña el sentido de una superior obligación. Con la conciencia tranquila y como quien realiza una evidente función puede alguien hacer uso de los tesoros del mundo, llevar una vida de brillo, esplendor y aun derroche, si tiene la sensación de ser el órgano de una misión histórica, como Napoleón, Cecil Rhodes y el Senado romano del siglo III. Estos hombres casi no conocen, con respecto a sí mismos, el concepto de la propiedad privada.

Quien aspira a meros provechos económicos—como en la época romana los cartagineses y hoy, en mayor grado aún, los americanos—, no está capacitado para el *pensamiento* político puro; será siempre explotado y engañado en las decisiones de la alta política, como demuestra el ejemplo de Wilson, y más aún cuando la falta de instinto político es suplida por sentimientos morales. Por eso los grandes núcleos económicos del presente, tanto los empresarios como los trabajadores, van en lo político de fracaso en fracaso, a no ser que encuentren para dirigirlos un auténtico político, el cual entonces se sirve de ellos. El pensar político y el pensar económico, a pesar de su coincidencia en la forma, son fundamentalmente distintos en la dirección y, por lo tanto, en todas las singularidades tácticas. Los grandes éxitos económicos (1) despiertan un sentimiento ilimitado de poderío *público*. En la palabra «capital» se percibe claramente este matiz. Pero en algunos individuos experimenta entonces un cambio el colorido y dirección de su voluntad y el criterio aplicado a las situaciones y las cosas. Sólo cuando se ha dejado realmente de sentir la empresa como un asunto privado; sólo cuando el fin de la empresa ya no es la simple adquisición de riqueza; sólo entonces existe la posibilidad de que un empresario se convierta en hombre de Estado. Este fué el caso de Cecil Rhodes. En cambio, existe para

(1) En el más amplio sentido, en el que incluyo el ascenso de trabajadores, periodistas, científicos, a una posición directiva.



los hombres del mundo político el peligro de que su voluntad y su pensamiento se rebajen, apartándose de los problemas históricos para ocuparse de la vida privada. Entonces la nobleza se convierte en bandidaje; entonces aparecen los conocidos príncipes, ministros, jefes populares y héroes revolucionarios, cuyo celo se agota en una vida de holganza y en la acumulación de riquezas—entre Versalles y el club de los jacobinos, entre empresarios y jefes de los trabajadores, entre gobernadores rusos y bolcheviques no existe diferencia—, y en la democracia ya madura la política de los «arrivistas» no sólo es idéntica al negocio, sino idéntica a las más sucias especies de negocios y especulaciones.

Mas precisamente en eso se manifiesta la marcha misteriosa de una cultura superior. Al principio aparecen las clases primordiales, nobleza y sacerdocio, con su simbolismo del espacio y el tiempo. Así, en una sociedad bien organizada (1), tienen la vida política y la emoción religiosa su lugar fijo, sus sujetos propios y sus fines absolutamente propuestos, para los hechos como para las verdades, y en lo hondo se mueve la vida económica en una trayectoria inconscientemente segura. El torrente de la existencia, empero, comienza a verterse entre las casas pétreas de la ciudad, y entonces el dinero y el espíritu asumen la dirección histórica. Hácense cada día más raros el heroísmo y la santidad con el ímpetu simbólico de su anterior existencia, y se recluyen en círculos cada día más estrechos. En su lugar aparece la fría claridad burguesa. En el fondo, la conclusión de un sistema y el balance de un negocio exigen la misma especie de inteligencia especializada. La vida política y la vida económica, que casi ya no separan diferencias de rango, tócanse y mézclanse, como igualmente el conocimiento religioso y el conocimiento científico. El curso de la existencia pierde sus formas severas y ricas en el comercio de las grandes ciudades. Rasgos económicos elementales aparecen en la superficie y se mezclan con los restos de la política clá-

(1) Véase pág. 105.

sica. Al mismo tiempo la ciencia soberana incorpora la religión entre sus objetos. Sobre una vida exclusivamente político-económica dilátase una emoción crítico-edificativa. De aquí, al fin, resulta que las viejas clases decaídas abren paso a ciclos vitales individuales, de potencia genuinamente política y religiosa, ciclos que llegan a ser el sino del conjunto.

Así surge la morfología de la historia económica. Existe una *economía primordial* «del» hombre que, como la de la planta y la del animal, cambia de forma en los períodos biológicos (1). Domina por completo en la época primitiva y se mueve entre las culturas superiores, y dentro de ellas, sin regla fija, con infinita lentitud y confusión. Los animales y las plantas son incorporados a esa economía y transformados mediante doma, cría, afinamiento, recolección; el fuego y los metales son explotados; las propiedades de la naturaleza no viviente son sometidas al servicio de la vida, por medio de procedimientos técnicos. Todo esto está compenetrado con costumbres y sentidos político-religiosos, sin que pueda establecerse una separación clara entre *totem* y *tabu*, hambre, angustia del alma, amor sexual, arte, guerra, sacrificios, creencias y experiencia.

Muy distinta, en concepto y evolución, es *la historia económica de las culturas superiores*. Esta historia tiene su forma fija, su tempo y su duración determinadas. Cada cultura tiene su propia economía. Al feudalismo pertenece la economía del campo sin ciudades. Con el Estado, gobernada desde ciudades, aparece la economía urbana del dinero, que al despuntar la civilización se eleva a dictadura del dinero, al mismo tiempo que vence la democracia de las urbes mundiales. Cada cultura tiene su mundo de formas, desarrollado con independencia. El dinero corpóreo de estilo apolíneo —la moneda acuñada—es tan distinto del dinero occidental—dinero de relación fáustico-dinámico constituído por unidades de crédito—como la ciudad-Estado difiere del Estado de Carlos Quinto. Pero la vida económica, como la social, toma la forma de una pirámide (2). En la

(1) Véase t. III, pág. 52.
(2) Véase t. III, pág. 244.

base rural mantiénese una situación completamente primitiva, casi intacta, de cultura. La economía urbana posterior, que ya es obra de una minoría decidida, mira constantemente con menosprecio la economía rural, que en torno sigue existiendo, y que considera llena de suspicacia y de odio el estilo perespiritualizado de la urbe. Al fin la ciudad mundial produce una economía mundial—civilizada—que irradia de muy escasos centros, sometiendo al resto provinciano, mientras que en lejanas comarcas domina a veces todavía la costumbre primitiva—patriarcal—. Con el crecimiento de las ciudades, la vida se hace cada día más artificial, más refinada, más complicada. El trabajador de la gran ciudad, en la Roma cesárea, o en el Bagdad de Harun al Raschid, o en el Berlín actual, considera como evidentes muchas cosas que el aldeano rico, en el campo, considera como lujo superfluo. Pero esa evidencia es difícil de conseguir y difícil de mantener. La cantidad de trabajo de todas las culturas crece en medida enorme, y así, al principio de toda civilización, se desarrolla una intensidad de vida económica que, en su tensión, resulta exagerada y siempre en peligro, sin poder nunca conservarse por mucho tiempo. Al fin se forma una situación rígida y duradera, con una mezcla extraña de rasgos refinados y perespiritualizados con otros primitivísimos, como pudieron observarla los griegos en Egipto y nosotros en las actuales India y China, a no ser que desaparezca al empuje subterráneo de una cultura joven, como le sucede a la Antigüedad en la época de Diocleciano.

Ante este movimiento económico, los hombres están «en forma» constituyendo *clases económicas*, como ante la historia universal constituyen *clases políticas*. Cada individuo tiene una posición económica *dentro de la contextura económica*, como tiene algún rango dentro de la *sociedad*. Ambos complejos determinan, cada uno a su modo, el sentir, el pensar, el conducirse del hombre. La vida quiere ser y además significar algo, y la confusión de nuestros conceptos ha sido, finalmente, aumentada por el hecho de que ciertos partidos políticos hoy, como en la época helenística, han ennoblecido en cierto modo

algunos grupos económicos, cuya vida querían favorecer, y los han ennoblecido elevándolos a la categoría de clase política. Así Marx con el grupo de los trabajadores de fábrica.

La primera clase, la clase auténtica, es la nobleza. De la nobleza se deriva el oficial y el juez y todo lo que pertenece a las altas categorías del gobierno y de la administración. Estas son formas de clase, que *significan* algo. También pertenecen la erudición y la ciencia (1) a la clase sacerdotal, con una típica índole de exclusivismo. Pero el simbolismo grande se acaba con el castillo y la catedral. El «*tiers*» es ya la no-clase, la clase que se forma con el resto, una colección abigarrada y múltiple que, como tal, no significa nada, salvo la protesta política, y que *se da* a sí misma significación, tomando partido. El burgués no se siente burgués, sino que es «liberal», y no puede decirse que su persona *represente* una gran causa, sino que *pertenece* a ella por su convicción. La debilidad de esta forma social es causa de que la económica destaque más en las «profesiones», asociaciones y gremios. En las ciudades, por lo menos, se designa a los hombres por la profesión de que viven.

Económicamente, lo primero, lo primordial y casi lo único es el aldeano (2). La vida rural es la absolutamente *productiva*, la que hace posible las demás vidas. Las clases primordiales de la sociedad fundan su vida, en los tiempos primitivos, sobre la caza, la ganadería, la posesión de tierras, y aun para la nobleza y el sacerdocio de las épocas posteriores es ésa la única posibilidad distinguida de tener «bienes». Frente a ella está la vida del comercio (3), que es *medianería* y botín; esta vida con relación al pequeño número, es de gran potencia y desde muy

(1) Incluyendo a los médicos, que en las épocas primitivas son inseparables de los sacerdotes y magos.

(2) Incluyendo a los pastores, pescadores y cazadores. Además, existe una extraña y profunda relación con la minería, como enseña la afinidad de las viejas leyendas y usos. Los metales son extraídos de la mina como el trigo del suelo y la res del bosque. Pero para el minero los metales son algo que *vive* y *crece*.

(3) Desde la navegación primitiva hasta los negocios de Bolsa en las ciudades mundiales. Todo tráfico por ríos, carreteras y vías pertenece al comercio.

pronto se hace indispensable; constituye un refinado parasitismo, completamente improductivo, y por eso ajeno al campo, errante, «libre», sin la carga anímica de las costumbres y usos de la tierra, una vida que se nutre de las demás vidas. Entre ellas crece, empero, una tercera especie de economía, *la economía elaborativa, la economía de la técnica,* en innumerables oficios y profesiones, que reducen a aplicación creadora la meditación sobre la naturaleza y cuyo honor y conciencia van vinculados a la realización (1). Su más vieja corporación, que se retrotrae hasta los tiempos primitivos, es la de los herreros, los cuales constituyen el modelo para los otros oficios con un gran número de leyendas obscuras, usos y creencias varias. Los herreros, que con orgullo propio se separan de los aldeanos, imponen en torno suyo una especie de temor que oscila entre el respeto y la repulsa; han llegado a veces a formar tribus populares de raza propia, como los *falascha* en Abisinia (2).

En la economía productiva, en la elaborativa y en la medianera existen, como en todo lo que pertenece a la política y en general a la vida, *sujetos y objetos de la dirección,* esto es, grupos que disponen, deciden, organizan, inventan, y otros que se encargan sólo de la ejecución. La diferencia de rango puede ser enorme o apenas sensible (3); el ascenso puede ser imposible o evidente; la dignidad de la función puede ser casi la misma, con lentas transiciones, o totalmente distinta. La tradición y la ley, el talento y la riqueza, la población, el grado de cultu-

(1) Véase pág. 130. También pertenece a esta forma económica la industria maquinista con el tipo puramente occidental del ingeniero e inventor; y asimismo, en la práctica, una gran parte de la economía agraria moderna, en América sobre todo.

(2) Todavía hoy la industria metalúrgica es considerada vagamente como más distinguida que la química o la eléctrica, por ejemplo. Posee la más antigua nobleza de la técnica y en ella queda como un resto de culto secreto.

(3) Hasta llegar a la servidumbre y esclavitud; aunque precisamente la esclavitud es muchas veces, como en el Oriente actual y en Roma, en las *vernae,* una mera forma de contrato obligatorio de trabajo, y aparte de eso, apenas sensible. El obrero libre vive muchas veces en dependencia más dura y menor estimación; y el derecho formal a despedirse es en muchos casos prácticamente insignificante.

ra, la situación económica, dominan la oposición; pero existe, y está dado con la vida misma, y es *inmutable*. A pesar de todo, no existe *económicamente una «clase trabajadora»;* es esta una invención de los teóricos, que tenían ante los ojos la situación de los obreros de las fábricas en Inglaterra, país industrial casi sin aldeanos, y en una época de transición, y que extendieron el esquema a todas las culturas y todos los tiempos, hasta que los políticos lo convirtieron en base para la formación de partidos. En realidad hay un número inmenso de actividades de índole puramente servil en el taller y en la oficina, en el despacho y en el buque, en las carreteras, en las minas, en el prado y en el campo. A ese calcular, llevar, correr, martillear, coser, atalayar, le falta con frecuencia eso que da a la vida dignidad y encanto, allende su propia conservación, como sucede en las tareas propias de una clase, en los menesteres del oficial y del científico o en el éxito personal del ingeniero, administrador y comerciante. Pero todo eso es incomparable entre sí. La espiritualidad o la dureza del trabajo, su localización en la aldea o en la gran ciudad, la extensión y la tensión del trabajo, hacen que el jornalero del campo, el empleado de banco, el metalúrgico y el oficial de sastre vivan en mundos económicos muy distintos; y sólo—repito—la política partidista de estadios muy posteriores es la que los ha unido en vínculo de protesta para servirse de sus masas. En cambio, el esclavo antiguo es un simple concepto del derecho público; es decir, que para el cuerpo de la *polis* antigua *no existe*, mientras que económicamente puede ser aldeano, obrero, incluso director, y gran comerciante con gran fortuna *(peculium)*, con palacios y villas y un enjambre de subordinados, incluso «libres». Más adelante veremos lo que, prescindiendo de esto, es *además* en el período romano posterior.

3.

Al despuntar todo período primitivo comienza una vida económica en forma fija (1). La población vive del campo, en el campo. No existe para ella la experiencia de la ciudad. Lo que se separa y distingue de la aldea, del castillo, del claustro, del templo, no puede llamarse ciudad, sino *mercado*, mero punto de cita para los intereses aldeanos, punto que, al mismo tiempo, posee, naturalmente, cierta importancia religiosa y política, sin que pueda hablarse de una vida separada. Los habitantes, aun cuando sean obreros o comerciantes, tienen la *sensibilidad* del aldeano y se manifiestan como tales aldeanos.

Una vida en que todos producen y consumen da de sí «*bienes*», y la palabra que expresa el tráfico primitivo es la de circulación de bienes, ya venga el individuo de lejana comarca, ya viva en la aldea o en el cortijo. Un bien es algo que se adhiere a la vida por finos hilos de su esencia, de su *alma*, algo que él ha producido o está usando. Un aldeano lleva «su» vaca al mercado; una mujer guarda «su» adorno en el cofre. Beneficiar es producir un bien, y la palabra poseer *(possidere)*, con su raíz *sedere*, nos retrotrae al origen vegetativo de la propiedad, al cual esta existencia está radicalmente vinculada (2). El trueque es en esta época un proceso por medio del cual ciertos bienes pasan de un círculo a otro. Estos bienes son valorados por la *vida*, según un criterio del momento, según un criterio de la *sensibilidad*. No existe un concepto del valor, ni un bien que sirva de medida universal. El dinero y las monedas no son

---

(1) La conocemos exactamente en los comienzos egipcios y góticos; sólo en grandes rasgos en China y en la Antigüedad. Por lo que se refiere a la *pseudomorfosis* económica de la cultura árabe (véase t. III, pág. 267, y este tomo, pág. 131 y s.), prodúcese desde Adriano en una interior descomposición de la economía monetaria antigua civilizada, que se va convirtiendo poco a poco en una circulación primitiva de bienes ya completamente establecida bajo Diocleciano; en el Oriente se ve luego muy bien la ascensión propiamente mágica.

(2) Véase pág. 123.

sino bienes cuya índole rara e indestructible los hace valiosos (1).

En el ritmo y marcha de esta circulación de bienes interviene el negociante como intermediario (2). En el mercado encuéntranse la economía conquistadora con la productora; pero aun allí donde atracan barcos y acampan caravanas desenvuélvese el comercio como *órgano* del tráfico campesino (3). Es la forma «eterna» de la economía, que se conserva aún hoy con el modo primitivo del vendedor ambulante, en las comarcas rurales sin ciudades, incluso en barrios apartados de las urbes, donde se forman pequeños círculos de tráfico, y en la economía privada de científicos, empleados y, en general, de los hombres que no están incorporados activamente a la vida de la gran urbe.

Pero al formarse el alma de la ciudad despierta una

(1) Ni los pedazos de cobre de las tumbas italianas de Villanova de época prehomérica (WILLERS, *Geschichte des römischen Kupferprägung* [*Historia de la acuñación romana en cobre*], pág. 18); ni las monedas chinas primitivas de bronce en forma de vestidos femeninos (*pu*), hachas, anillos o cuchillos (*tsien*, Conrady, *China*, pág. 504) son dinero, sino claros símbolos de bienes. Y las monedas que los gobiernos de la época gótica primitiva acuñaron a imitación de la antigüedad como signos de soberanía, aparecen en la vida económica como bienes: un pedazo de oro vale tanto como una vaca; no viceversa.

(2) Por eso es tan frecuente que no surja de la cerrada vida campesina local, sino que aparezca extranjero, indiferente, sin supuestos. Es la función de los fenicios en la antigüedad primitiva, de los romanos en Oriente en época de Mitrídates, de los judíos—y con éstos los bizantinos, persas, armenios—en el Occidente gótico, de los árabes en el Sudán, de los indios en el Africa oriental, de los europeos en la Rusia actual.

(3) Por eso es su extensión limitada. En estas épocas el comercio extranjero es una aventura que ocupa la fantasía; por eso suele sobrestimarse desmedidamente. Los «grandes» comerciantes de Venecia y del Hansa hacia 1300 eran apenas equivalentes a un honorable maestro de oficio. Las transacciones, incluso de los Médicis y de los Fugger, correspondían en 1400 próximamente a las de una tienda en una pequeña ciudad actual. Los grandes buques de comercio, en cuyo cargamento participaban regularmente un grupo de comerciantes, eran inferiores a las gabarras fluviales del presente y hacían al año *un* gran viaje. La famosa exportación de lana inglesa, uno de los principales objetos del comercio hanseático, comprendía hacia 1270 anualmente la carga aproximada de dos trenes actuales de mercancías (SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, I, págs. 280 y ss.).

nueva manera de vida. Cuando el mercado se ha convertido en ciudad desaparecen aquellas simples concentraciones de la circulación rural y se forma en la urbe un segundo mundo dentro de las murallas, un mundo para el cual la vida absolutamente productora «allá fuera» no es sino medio y objeto; otra corriente comienza a circular. Esto es lo decisivo: el urbano auténtico *no es* productor en el sentido primordial de la tierra. Le falta la íntima vinculación al suelo, como asimismo al bien que pasa por sus manos. No vive con él, sino que lo considera desde fuera y sólo en relación con sus medios de vida.

Así, el bien se convierte en mercancía, el trueque en transacción y en vez *del pensamiento por bienes aparece el pensamiento en dinero.*

Así resulta un algo puramente extenso, una forma, de la pura limitación, abstraída de las visibles cosas económicas, lo mismo que el pensar matemático abstrae la forma del mundo mecánico; la abstracción dinero corresponde a la abstracción número (1). El dinero, como el número, es perfectamente inorgánico. La imagen económica queda reducida exclusivamente a cantidades, prescindiendo de la cualidad, que constituye justamente la nota esencial del bien. Para el aldeano primitivo «su» vaca es, en primer término, ese ser bien determinado, y sólo en segundo término un bien trocable por otro. Para la visión económica de un urbano auténtico no existe más que un valor abstracto de dinero en la figura accidental de una vaca, valor que siempre puede transformarse en la figura de un billete de Banco. De igual modo, el técnico auténtico ve en una famosa cascada no un espectáculo singular de la naturaleza, sino un puro cuanto de energía inempleada.

El error de todas las teorías modernas sobre el dinero es que parten del signo de valor o incluso de la materia con que se hacen los medios de pago, en vez de partir de la forma del pensar económico (2). Pero el dinero es, como el número y

(1) Véase t. I, c. I.

(2) El marco y el dólar no son «dinero», como el metro y el gramo no son fuerzas. Las *monedas* son valores de cosas. Nuestra ignorancia

como el derecho, una *categoría del pensamiento.* Existe un pensar en dinero, como hay un pensamiento jurídico, matemático, técnico, del mundo circundante. La percepción sensible de una cosa produce muy distintas abstracciones, según se la considere como comerciante, como juez o como ingeniero, y según se la relacione con un balance, con un pleito o con un peligro de ruina. Pero lo que más se acerca al pensar en dinero es la matemática. Pensar en negocio significa calcular. El valor dinero es un valor número, que se mide por una unidad de cálculo (1). Ese «valor exacto en sí», como también el número en sí, es un producto del pensamiento urbano, del hombre desarraigado. Para el aldeano no hay sino valores transitorios, valores sentidos con relación a su yo, valores que se le imponen en el trueque, de vez en vez. Lo que él no usa o no quiere poseer no tiene para él «ningún valor». Sólo en el cuadro económico del auténtico urbano existen valores objetivos que subsisten, como elementos del pensar, independientemente de la necesidad privada y que en idea son universales; aun cuando, en realidad, cada individuo tiene su sistema de valores y su múltiple cuadro de valores desde el cual estima como caros o baratos los vigentes precios del mercado (2).

Si el hombre primitivo *compara* bienes—y no sólo con el entendimiento—, en cambio el hombre posterior *calcula* el valor de la mercancía según una medida rígida, sin cualidad.

---

de la física antigua es la que nos ha librado de confundir la gravitación con el trozo de materia pesada; y si hemos confundido el número con la cantidad es por culpa de la matemática antigua, como también por imitación de las monedas antiguas confundimos aún hoy la moneda con el dinero.

(1) Por eso se podría—inversamente—decir que el sistema métrico (cm-g) es una divisa monetaria; y, en realidad, todas las masas de dinero arrancan de proposiciones físicas acerca del peso.

(2) Igualmente, todas las teorías del valor, aun cuando pretenden ser objetivas, son deducidas de un principio subjetivo; y no puede ser de otro modo. La de Marx define el valor según le interesa al obrero manual, de manera que la producción del inventor y del organizador aparece sin valor. Pero sería erróneo llamar falsa esta teoría. Todas estas teorías son exactas para sus partidarios y falsas para sus enemigos; y es la vida, no las razones, la que le decide a uno a ser su partidario o su enemigo.

Ahora ya no es el oro el que es medido por la vaca, sino la vaca la que es estimada en dinero, y el resultado queda expresado en un número abstracto, el precio. El estilo económico de cada cultura, que produce cada una una especie distinta de dinero, es el que decide en cada cultura si esa medida del valor encuentra expresión simbólica y cómo la encuentra en un *signo del valor*—de igual manera que el signo numérico escrito, hablado, representado es el símbolo de cierta especie numérica—. Esa especie de dinero existe por virtud de la existencia de una población urbana que piensa en ella económicamente; esa idea del dinero es también la que determina si el signo de valor sirve al mismo tiempo de medio de pago, como la moneda antigua de metal noble y *quizá* el peso babilónico de plata. En cambio, el *deben* egipcio, cobre bruto pesado en libras, es una medida de cambio, pero no es ni signo ni medio de pago; el billete de Banco occidental y el billete de Banco chino de época «correspondiente» (1) es un medio, pero no una medida, y solemos estar muy engañados acerca de la función que en *nuestra* especie de economía desempeñan las monedas de metal noble; éstas constituyen una mercancía producida a imitación de las costumbres antiguas y por eso, medidas según el valor de crédito, poseen una *cotización*.

Esta manera de pensar hace que la *propiedad*, vinculada a la vida y al suelo, se convierta en *fortuna*, la cual, por esencia, es indeterminada en cualidad y además móvil: no *consiste* en bienes, sino que «*es invertida*» en bienes. Considerada en sí, es un puro cuanto numérico de dinero (2).

Como asiento de este pensar económico, la ciudad se convierte en mercado de dinero y centro de valor y un torrente de valores monetarios comienza a invadir el torrente de los bienes, espiritualizándolo y dominándolo. *Con lo cual el nego-*

---

(1) Los billetes occidentales fueron introducidos por el Banco de Inglaterra en muy escasa medida a fines del siglo XVIII. Los chinos son de la época de los Estados en lucha.

(2) La «altura» de la fortuna, que se compara con la «extensión» de una finca.

ciante deja de ser un órgano y se transforma en soberano de la vida económica. Pensar en dinero es siempre, de un modo o de otro, pensar como comerciante, como negociante. Supone la economía productiva del campo y pertenece, por lo tanto, a la economía conquistadora, pues no hay un tercer término. Las palabras ganancia, beneficio, especulación, aluden a un provecho que se extrae de las cosas, mientras éstas caminan del productor al consumidor; aluden a un *botín intelectual* y, por lo tanto, no son aplicables al aldeano primitivo. Conviene sumirse en el espíritu y modo de ver económico que es propio del urbano auténtico. Este no trabaja para el consumo, sino para la venta, para obtener «dinero». La concepción del negociante va poco a poco invadiendo toda especie de actividad. El hombre campesino, íntimamente vinculado al cambio de bienes, era a la vez dador y receptor; incluso el comerciante, en los mercados primitivos, casi no hace excepción. Pero con el tráfico en dinero aparecen entre el productor y el consumidor—dos mundos separados—un «tercero» cuyo pensamiento domina bien pronto toda la vida de los negocios. Obliga al primero a la oferta y al segundo a la demanda; eleva la mediación a la categoría de monopolio y luego a la de punto esencial en la vida económica, y obliga a los otros dos, en *su* interés, a estar constantemente «en forma», a producir la mercancía según *sus* cálculos y a tomarla bajo la presión de *su* oferta y precio.

Quien sabe dominar este pensamiento es dueño del dinero (1). La evolución sigue este mismo camino en todas las culturas. Lysias, en su discurso contra los traficantes en granos, comprueba que los especuladores del Pireo propagaban a veces el rumor de que había naufragado una flota de trigo o de que había estallado una guerra, para producir pánico. En la época helenística-romana era costumbre extendida confabularse para

(1) Hasta los piratas modernos del mercado monetario, que son medianeros de los medianeros y juegan un juego de azar con la mercancía «dinero». Zola los ha descrito en su famosa novela.

limitar las explotaciones o suspender los cargamentos y elevar así los precios. En Egipto, la institución del giro durante el Imperio nuevo, institución perfectamente a la altura de muchos Bancos occidentales (1), hacía posible la especulación de granos al estilo de América. Cleómenes, el administrador de la hacienda de Alejandro Magno en Egipto, pudo reunir en sus manos toda la provisión de trigo, lo que produjo hambre en Grecia y le valió enormes beneficios. El que se rige por otro pensamiento económico decae y se convierte en objeto de las actuaciones económicas de la gran urbe. Este estilo se apodera bien pronto de toda la población urbana y, por lo tanto, de todos los que tienen influencia en la marcha de la historia económica. El aldeano y el ciudadano no representan sólo la diferencia entre el campo y la urbe, sino la diferencia entre bienes y dinero. La cultura suntuosa de las cortes homéricas y provenzales es algo que nace y crece con el hombre, como aún hoy la vida de las viejas familias en residencias campesinas. Pero la refinada cultura de la burguesía, del «confort», es algo que viene de fuera y que hay que *pagar* (2). Toda economía altamente desenvuelta es economía urbana. La economía mundial, propia de todas las civilizaciones, debería llamarse economía de la ciudad mundial. Los sinos de la economía total se deciden en pocos centros, en los mercados monetarios (3) de Babilonia, Tebas, Roma, en Bizancio y Bagdad, en Londres, Nueva York, París y Berlín. Todo lo demás es economía provinciana, que traza sus círculos en pequeña escala, sin darse cuenta de hasta qué punto depende de la otra El dinero es, en último término, la forma de energía espiriual en que se

(1) PREISIGKE, *Girowesen im griechischen Agypten* [*La institución del giro en el Egipto griego*], 1910; las formas del tráfico en aquella época se encontraban a igual altura que bajo la dinastía 18.

(2) No otra cosa sucede con el ideal burgués de la libertad. En la teoría y en las Constituciones, por tanto, se podrá ser *en principio* libre. En la verdadera vida privada de las ciudades se es independiente si se tiene dinero.

(3) Que podemos llamar *bolsas*, aun en las demás culturas, si por bolsa entendemos el *órgano mental* de una economía monetaria perfecta.

reconcentra la voluntad de dominio, la fuerza morfogenética política, técnica, intelectual, el afán de una vida de gran diámetro. Bernard Shaw tiene perfecta razón cuando dice: «El respeto universal por el dinero es, en nuestra civilización, el único hecho que tiene esperanzas... El dinero y la vida son inseparables... El dinero es la vida» (1). La civilización caracteriza, pues, un período de una cultura, período en el cual la tradición y la personalidad han perdido ya su validez inmediata y toda idea ha de ser transformada en dinero para poderse realizar. Al principio tenía bienes el que tenía poder. Ahora tiene poder el que tiene dinero. El dinero es el que pone al espíritu en el trono. La democracia es la perfecta identificación del dinero con la fuerza política.

Una lucha desesperada atraviesa la historia económica de toda cultura, lucha que la tradición, arraigada en el suelo, y el *alma* de una raza llevan contra el espíritu del dinero. Las guerras de aldeanos al comienzo de toda época posterior —en la Antigüedad 700-500, entre nosotros 1450-1650 y en Egipto al final del Imperio antiguo—son las primeras rebeliones de la sangre contra el dinero, que, desde las ciudades ya poderosas, alarga la mano hacia el campo (2). La advertencia del barón de Stein: «Quien moviliza el suelo lo deshace en polvo», alude a un peligro de *toda* cultura. Si el dinero no puede atacar la propiedad misma, insinúase en el pensamiento del noble y del aldeano. Entonces los bienes heredados, formados con la estirpe misma, aparecen como «fortuna» que está invertida en fincas, pero que por sí misma es mueble (3). El dinero aspira a la movilización de *todas* las cosas. La economía mundial es la realización de la economía en valores abstractos, separados del suelo, liquidados (4). El pensamiento antiguo ha

(1) Prólogo a *Major Barbara*.
(2) Véase pág. 124.
(3) El «farmer» es el hombre a quien une con la tierra una simple relación *práctica*.
(4) La creciente intensidad de este pensar aparece en el cuadro económico como *aumento de la masa de dinero existente*, lo cual es algo abstracto e imaginado, que nada tiene que ver con la provisión de oro

transformado, desde los días de Aníbal, ciudades enteras en monedas, poblaciones enteras en esclavos y, por tanto, en dinero, que se precipita hacia Roma para actuar allí como potencia. El pensamiento fáustico «abre al tráfico» continentes enteros, descubre potencias hidráulicas de gigantescos ríos, aprovecha la fuerza muscular de poblaciones enteras, establece depósitos de carbón, explota bosques vírgenes, desvía leyes naturales y convierte todo esto en energía financiera, que se invierte luego en forma de prensa, elecciones, presupuestos, ejército, para realizar planes de dominio. Cada día se extraen nuevos valores de la parte del mundo que aun queda indiferente al negocio, «espíritus durmientes del oro», como dice Juan Gabriel Borkman. A la economía no le importa nada lo que sean las cosas independientemente de su valor económico.

4.

Cada cultura posee, además de su modo peculiar de pensar en dinero, su símbolo peculiar de dinero, con el cual da expresión visible a su principio de valoración en el cuadro económico. Esta materialización de lo pensado no le cede en sig-

(una mercancía). La «pesantez» del mercado monetario, por ejemplo, es un proceso puramente espiritual, que se verifica en las cabezas de un número muy reducido de personas. La creciente energía del pensar en dinero produce, pues, en todas las culturas la sensación de que el «valor del dinero baja» en gran proporción, por ejemplo, desde Solón a Alejandro, en relación con la unidad de cálculo. Pero, en realidad, las unidades de valor se han tornado artificiales y ya no admiten comparación con los valores «vividos» de la economía aldeana. En último término son indiferentes los números con que se calculen los tesoros de la liga ateniense en Delos (454), o los tratados de paz con Cartago (241, 201), o el botín de Pompeyo (64); ni tampoco significa nada que dentro de algunos decenios pasemos de los millares de millones—desconocidos aún en 1850—a otra unidad superior. No hay criterio para determinar el valor de un talento en los años de 430 y de 30; pues el oro, como el ganado y el trigo, cambian continuamente, no sólo de valor, sino de importancia dentro de la economía progresiva urbana. Sólo queda el hecho de que la masa de dinero—que no debe confundirse con la existencia de signos y medios de pago—es un *alter ego* del pensamiento.

nificación a las cifras habladas, escritas, dibujadas para el oído y la vista; a las cifras, figuras y otros símbolos de la matemática. Constituye una amplia y rica esfera, casi por completo inexplorada aún. Ni siquiera los problemas fundamentales han sido planteados con exactitud. Por eso es hoy totalmente imposible definir la idea del dinero que sirve de base al tráfico egipcio de especies y de giros, a la banca babilónica, a la teneduría de libros china y al capitalismo de los judíos, los parsis, los griegos, los árabes desde Harun-al-Raschid. Sólo es posible una confrontación del dinero apolíneo y del dinero fáustico, del *dinero como magnitud* y *del dinero como función* (1)

Para el hombre antiguo el mundo circundante es económicamente una suma de cuerpos que cambian de sitio, van y vienen, tropiezan, se aniquilan, como Demócrito describe la naturaleza. El hombre es un cuerpo entre otros cuerpos. La *polis*, como suma de cuerpos, es un cuerpo de orden superior. Todas las necesidades de la vida consisten en magnitudes corpóreas. Así, pues, un cuerpo representa el dinero, como una estatua de Apolo representa la deidad. Hacia 650, al tiempo que surge el cuerpo pétreo del templo dórico y la estatua de bulto, aparece la *moneda*, peso metálico de forma bellamente acuñada. El valor como magnitud existía desde hacía mucho tiempo y es, pues, tan antiguo como esta cultura. En Homero el talento es una pequeña masa de utensilios y joyas de oro, con un peso total determinado. Sobre el escudo de Aquiles están reproducidos «dos talentos» y todavía en la época romana era general la indicación del peso en los vasos de plata y de oro (2).

Pero la invención del cuerpo de dinero en forma clásica es tan extraordinaria, que no hemos comprendido todavía su sentido profundo y puramente antiguo. La consideramos como una de las famosas «conquistas de la humanidad». Por doquiera

(1) Véase t. I, c. II.
(2) FRIEDLÄNDER, *Röm. Sittengesch.* [*Historia de las costumbres romanas*], 1921, pág. 301.

desde entonces se acuña moneda, como desde entonces por doquiera, en calles y plazas, se ponen estatuas. Hasta aquí llega nuestro poder. Podemos imitar la figura, pero no podemos darle la misma significación económica. La moneda, considerada *como dinero*, es un fenómeno puramente antiguo y sólo es posible en un mundo pensado en el sentido euclidiano. En este mundo, efectivamente, ha dominado y dado forma a la vida económica toda. Conceptos como los de ingreso, fortuna, deuda, capital, significan en las ciudades antiguas algo muy distinto que entre nosotros; porque no se refieren a energías económicas irradiantes de un punto, sino a una suma de objetos valiosos que se hallan en una mano. Fortuna es siempre una provisión movediza de *dinero contante*, provisión que se altera por adición o substracción de cosas valiosas y que no tiene nada que ver con la propiedad territorial. Ambas cosas están por completo separadas en el pensamiento antiguo. El crédito consiste en préstamo de dinero contante, con la esperanza de que vuelva en la misma forma. Catilina era pobre porque, a pesar de sus grandes fincas (1), no encontraba a nadie que le prestara dinero para sus fines políticos; y las enormes deudas de los políticos romanos (2) no se basan en una propiedad territorial correspondiente, sino en la fundada expectativa de un gobierno provincial, en donde es posible el saqueo de los bienes muebles (3). Este pensamiento del dinero

(1) SALUSTIO, *Catilina*, 35, 3.
(2) Véase pág. 287.
(3) Cuán difícil era para el hombre antiguo representarse la transformación en dinero corpóreo de una cosa no limitada por todas partes, como el suelo del campo, lo demuestran los pilares de piedra (ὅροι) en las fincas rústicas griegas para *representar* las hipotecas, como también la compra romana *per aes et libram*, donde a cambio de una moneda se entregaba, ante testigos, un puñado de tierra. No hubo, por lo tanto, nunca un verdadero comercio de fincas, ni tampoco un precio corriente para la tierra de labor. Una relación regular entre el valor del suelo y el valor del dinero es tan imposible en el pensamiento antiguo como la que puede mediar entre valor artístico y valor monetario. Los productos espirituales, esto es, incorpóreos, como los dramas o las pinturas, no tenían ningún valor económico. Sobre el concepto antiguo jurídico de la cosa, véase t. III, pág. 120.

corpóreo es el que nos explica una serie de fenómenos antiguos: como las ejecuciones en masa de los ricos, durante la segunda tiranía, como las proscripciones romanas con objeto de reunir una gran parte de la masa de monedas corrientes, como la fundición de los tesoros délficos por los focios en la guerra Sacra, la de los tesoros artísticos de Corinto por Mummio, la de las últimas ofrendas religiosas romanas por César, la de las griegas por Sila, la de las de Asia Menor por Bruto y Cassio, sin tener en cuenta el valor artístico, por haber necesidad de procurarse metales preciosos y marfil (1). Las estatuas y los vasos que figuraban en los triunfos eran para el espectador dinero contante; y Mommsen ha intentado determinar el sitio de la batalla de Varo (2) por los hallazgos de monedas, ya que el veterano romano llevaba sobre sí toda su fortuna en metales nobles. La riqueza antigua no es una cuenta corriente, sino un montón de dinero. Un centro monetario antiguo no es un centro de crédito, como las bolsas de hoy o como la Tebas egipcia, sino una ciudad en donde se ha amontonado una gran parte del dinero contante que existe en el mundo. Puede estimarse que en la época de César más de la mitad del oro antiguo se hallaba siempre en Roma.

Pero cuando el mundo antiguo hubo entrado en la época de la absoluta soberanía del dinero, hacia el tiempo de Aníbal, ya no bastaron ni mucho menos las limitadas masas de metal noble y de obras de arte hechas con materiales valiosos, para cubrir las necesidades en dinero contante; surgió una verdadera hambre de cuerpos capaces de significar dinero. Entonces la mirada recayó en los esclavos, que eran otra especie de cuerpos, pero no personas, sino cosas (3), y, por tanto, podían ser

(1) Ya en la época de Augusto no debía quedar casi nada de las obras antiguas de arte en metales nobles y bronce. Incluso el ateniense culto pensaba harto fuera de la historia para respetar una estatua de oro y marfil por el solo hecho de ser de Fidias. Recuérdese que en la famosa estatua de Athena las partes de oro estaban hechas sueltas, para poder ser pesadas de tiempo en tiempo. De antemano, pues, se había tenido en cuenta la posibilidad de un empleo económico.

(2) *Ges. Schriften* [*Obras reunidas*], IV, págs. 200 y ss.

(3) Véase t. III, pág. 88.

pensados como dinero. A partir de entonces es cuando el esclavo es algo único en toda la historia económica. Las propiedades de la moneda se han trasladado a objetos vivos, y de esta suerte, junto a las existencias en metales de las comarcas «descubiertas» por las exacciones de gobernadores y arrendatarios de impuestos, aparecen ahora las existencias en hombres. Se desarrolla una extraña especie de doble divisa monetaria. El esclavo tiene una cotización, un precio corriente, cosa que no sucede con la propiedad rural. El esclavo sirve para amontonamiento de grandes fortunas en dinero contante, y a consecuencia de ello surgen esas enormes masas de esclavos en la época romana, masas tan grandes que no se explican por ninguna otra necesidad. Cuando nadie mantenía más esclavos que los necesarios industrialmente, era su número escaso y fácil de cubrir por botín de guerra y servidumbre de deudas (1). En el siglo VI empezó Quios importando esclavos comprados (argyronetas). Su diferencia de los numerosos trabajadores a jornal fué al principio de naturaleza político-jurídica y no económica. La economía antigua es estática y no dinámica, desconociendo el metódico descubrimiento de las fuentes de energía; así, pues, los esclavos de la época romana no existían para ser explotados, sino que se les ocupaba lo mejor que se podía para poder mantenerlos en el mayor número posible. Preferidos eran los esclavos de lujo, que tenían alguna habilidad especial, porque con idéntico coste representaban un valor superior. El amo los alquilaba como quien presta dinero contante; les dejaba hacer negocios por su propia cuenta, de manera que podían llegar a ser ricos (2); competía merced a ellos con el trabajo libre, todo con objeto de cubrir, por lo menos, el coste de conservación de ese capital (3). La mayoría de los esclavos

(1) Es absurdo creer que los esclavos constituyesen aun en Atenas o Egina ni siquiera el tercio de la población. Las revoluciones desde 400 suponen, por el contrario, una gran superioridad numérica de los libres pobres.

(2) Véase pág. 317.

(3) Esta es la diferencia con la esclavitud de los negros en nuestra época barroca. La esclavitud de los negros representa un *preludio de la*

no podían estar plenamente ocupados; cumplían su fin simplemente con existir, como una provisión de dinero que se tiene a mano y cuya extensión no está vinculada a los límites naturales de la entonces existente masa de oro. Con lo cual creció la demanda de esclavos enormemente y se emprendieron guerras sólo para hacer esclavos, y Roma toleró las cacerías de esclavos por empresas privadas a lo largo de las costas mediterráneas. Hubo una nueva manera de hacerse rico, que consistió en apoderarse como gobernador de la población toda de comarcas enteras y venderla como esclavos. En el mercado de Delos se refiere que en un solo día fueron vendidos diez mil esclavos. Cuando César fué a Britannia compensóse la decepción de Roma por la pobreza en oro del país con la expectativa de un rico botín de esclavos. Para el antiguo pensar era una y la misma operación fundir y acuñar el bronce de las estatuas—por ejemplo, en la destrucción de Corinto—o llevar a los habitantes al mercado de esclavos. En ambos casos se habían convertido en dinero objetos corpóreos.

El extremo opuesto constituye, en cambio, el símbolo del dinero fáustico, del dinero como función, como fuerza, cuyo valor consiste en su eficacia y no en su mera existencia. El nuevo estilo de este pensamiento económico aparece ya en la manera cómo los normandos, hacia 1000, organizaron su botín en tierras y gentes, *convirtiéndolo en potencia económica* (1). Comparad el puro valor inscripcional en los libros de cuentas de sus duques—de los que proceden las palabras cheque, conto, control (2)—con el talento de oro que aparece en la *Ilíada,*

---

industria maquinista; es una organización de energía «viva» en la cual del hombre se pasó, finalmente, al carbón, y sólo se consideró inmoral el uso del primero cuando el segundo estuvo asegurado. Considerada, desde este punto de vista, la victoria del Norte en la guerra civil norteamericana (1865) significó la victoria económica de la energía concentrada del carbón sobre la energía sencilla de los músculos.

(1) Véase pág. 163. No puede desconocerse la afinidad con la administración egipcia del antiguo Imperio y con la china de la época Chu primitiva.

(2) Véase pág. 164. Los *clerici,* en esas oficinas de cuentas, constituyen el prototipo de los modernos empleados de Banco.

de época «correspondiente», y obtendréis desde el principio el concepto del moderno crédito que surge de la confianza en la fuerza y duración de una dirección económica y casi se identifica con la idea de nuestro dinero. Este método financiero, trasladado por Roger II al Imperio normando de Sicilia, fué perfeccionado y convertido en un gran sistema por el Hohenstaufe Federico II hacia 1230, superando con mucho a su modelo y convirtiéndose en la «primera fuerza capitalista del mundo» (1). El sistema de emparejar el pensamiento matemático con la voluntad regia de poder penetró también de Normandía en Francia y en 1066 fué aplicado a la conquistada Inglaterra —el suelo inglés es aún hoy nominalmente patrimonio real—. Fué luego imitado por las repúblicas italianas, cuyos patricios gobernantes lo aplicaron bien pronto no sólo a la hacienda pública, sino a sus propios libros de comercio, transmitiéndolo así al pensamiento y contabilidad comercial de todo el mundo occidental. Poco después la práctica siciliana fué aceptada también por las órdenes alemanas de caballería y por la dinastía aragonesa, lo que acaso pueda explicar la hacienda perfecta de Felipe II en España y de Federico Guillermo I en Prusia.

Decisivo fué, empero—en época «correspondiente» a la invención antigua de la moneda, hacia 650—, la invención de la partida doble por Fra Luca Pacioli (1494). «Es una de las más bellas invenciones del espíritu humano», dice Goethe en el *Wilhelm Meister*. En realidad, su autor puede sin reparo colocarse junto a sus contemporáneos Colón y Copérnico. A los normandos debemos el libro de cuentas; a los lombardos, esta contabilidad doble. Las tribus germánicas son las que han creado las dos obras de Derecho más fecundas de la primitiva época gótica (2). Y su afán de lejanos mares ha impulsado

(1) HAMPE, *Deutsche Kaisergeschichte* [*Historia de los emperadores alemanes*], pág. 246. Leonardo Pisano, cuyo *Liber Abaci* (1202) siguió siendo modelo para la contabilidad comercial aun después del Renacimiento, y que introdujo, además de las cifras árabes, los números negativos para significar las deudas, fué protegido por el gran Hohenstaufen.

(2) Véase t. III, págs. 111 y 112.

a los *dos* descubrimientos de América. «La partida doble ha nacido del mismo espíritu que los sistemas de Galileo y Newton... Con los mismos medios que éstos, ordena los fenómenos en un sistema artístico y puede decirse que es el primer cosmos edificado sobre el principio del pensar mecánico. La contabilidad por partida doble nos descubre el cosmos del mundo económico, según el mismo método con que los investigadores de la naturaleza descubrieron más tarde el cosmos del mundo estrellado. La partida doble se basa en el pensamiento fundamental de concebir todos los fenómenos como meras cantidades» (1).

La partida doble es puro análisis del espacio de los valores, análisis referido a un sistema de coordenadas cuyo punto inicial es «la firma». La moneda antigua sólo permite un cálculo aritmético con *magnitudes*. Una vez más contrapónense Pitágoras y Descartes. Puede hablarse de la integración de una empresa y la curva gráfica es en la economía, como en la ciencia, el mismo auxilio óptico. El mundo económico de los antiguos se divide, como el cosmos de Demócrito, en *materia* y *forma*. Una materia en la forma de moneda es el sujeto del movimiento económico y empuja las cantidades necesarias de igual valor hacia el punto de su consumo. Pero nuestro mundo económico se divide en *fuerza* y *masa*. Un campo de fuerza, compuesto por tensiones del dinero, ocupa el espacio y confiere a cada objeto, prescindiendo de su índole particular, un valor positivo o negativo de acción (2), valor que está representado por una inscripción en el libro. «*Quod non est in libris, non est in mundo.*» Pero el símbolo del dinero funcional aquí pensado, lo único que puede compararse con la moneda antigua no es la nota en el libro, ni tampoco la letra de cambio,

---

(1) Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, II, pág. 119.

(2) Intimamente afín con nuestra imagen de la esencia de la electricidad es el proceso del *clearing*, en el cual la situación positiva o negativa de varias firmas (centros de tensión) entre sí queda equilibrada por puro acto de pensamiento y la verdadera situación queda simbolizada por una inscripción en el libro. Véase t. II, c. VI.

el cheque o el billete de banco, sino el *acto mediante el cual la función se realiza por escrito,* siendo el papel su mero testimonio histórico.

Pero además el Occidente, en admiración por la Antigüedad, ha acuñado monedas, no sólo como signos de soberanía, sino en la creencia de que son dinero, verdadero dinero correspondiente al pensamiento económico. De igual manera, fué en la época gótica el derecho romano recibido con su identificación de la cosa y la magnitud corpórea, y también la matemática euclidiana que está construída sobre el concepto del número como cantidad. Y así sucedió que la evolución de estos tres mundos de formas espirituales no se verificó, como la de la música faústica, en puro florecimiento y desarrollo, sino en figura de una *progresiva emancipación con respecto al concepto de magnitud.* La matemática llega a su fin al terminar la época barroca (1). La ciencia del derecho no ha conocido todavía hasta ahora su problema propio (2); pero el problema está planteado a su siglo y exige lo que para el jurista romano era evidente, a saber: la congruencia entre el pensamiento económico y el jurídico, la familiaridad con ambos. El concepto del dinero, simbolizado por la moneda, coincide perfectamente con el espíritu del Derecho antiguo. Pero para nosotros no es éste ni remotamente el caso. Toda nuestra vida está dispuesta en sentido dinámico, no estático ni estoico; por eso para nosotros lo esencial son las fuerzas, las producciones, las relaciones, las capacidades—talento de organización, espíritu de inventiva, crédito, ideas, métodos, fuentes de energía—y no la mera existencia de cosas corpóreas. El pensamiento romano de las cosas, que nuestros juristas hacen suyo, es, pues, hoy tan ajeno a la vida como la teoría del dinero que, consciente o inconscientemente, parte de la moneda. La poderosa existencia en monedas, que, a imitación de la Antigüedad, fué en aumento hasta el estallido de la guerra mundial, se ha creado

(1) Véase t. I, c. I.
(2) Véase t. III, pág. 121 y s.

sin duda una función desviada; pero no tiene nada que ver con la forma interna de la economía moderna, con sus problemas y fines, y si desapareciera por completo a consecuencia de la guerra, nada en absoluto cambiaría (1).

Por desgracia, surgió la ciencia económica moderna en la época del clasicismo, cuando no sólo las estatuas, los vasos y los dramas encumbrados pasaban por el único arte verdadero, sino también las monedas bien acuñadas pasaban por el único dinero verdadero. Lo que Wedgwood, desde 1768, aspiraba a realizar con sus finos relieves y tazas, eso mismo, en el fondo, quería Adam Smith con su teoría del valor: la pura presencia de magnitudes tangibles. A la confusión entre el dinero y la moneda corresponde perfectamente la medición del valor de una cosa por la cantidad de trabajo. En esta teoría, el trabajo ya no es un «actuar» dentro de un mundo de actuaciones, ya no es ese «trabajar» infinitamente vario en rango interior, intensidad y trascendencia, labor que perdura en círculos cada vez más amplios y puede ser medida como un campo eléctrico, pero no delimitada; sino que es el *resultado* material de dicha labor, lo *elaborado*, algo tangible en que nada aparece digno de nota, sino la extensión.

---

(1) El crédito de un país descansa, para nuestra cultura, sobre su capacidad económica y la organización política de ésta, lo que da a las operaciones financieras y contabilidades el carácter de verdaderas creaciones de dinero; no descansa en una provisión de oro guardada en algún banco. La superstición de los creyentes en la Antigüedad es la que eleva la reserva de oro a la categoría de medida para el crédito, porque su altitud no depende ya del querer, sino del poder. Las monedas corrientes, empero, son una mercancía que, a diferencia del crédito del país, poseen una cotización. Cuanto peor es el crédito tanto más alto está el oro, hasta el punto de que resulta impagable y desaparece de la circulación, de manera que ya no puede obtenerse sino contra otras mercancías; el oro, pues, como cualquier otra mercancía, se mide por la unidad de contabilidad escrita, y no al revés, como parece dar a entender la expresión patrón oro. La moneda sirve para pequeños pagos como en ocasiones también sirven para ello los sellos de correo. En Egipto, cuya idea del dinero se parece enormemente a la nuestra, no había en el Imperio nuevo nada parecido a nuestra moneda. La inscripción en el libro bastaba; y desde 650 hasta la helenización del país con la fundación de Alejandría, las monedas antiguas que llegaban eran computadas al peso, como mercancías.

Pero la economía de la civilización europeo-americana está, por el contrario, fundada en un trabajo que se caracteriza únicamente por su rango interior, más que en Egipto y en China, y no digamos en la Antigüedad. No en vano vivimos en un mundo de dinamismo económico: el trabajo de los individuos no es un sumando euclidiano, sino que se encuentra en relación funcional. El trabajo *de mera ejecución*—único que Marx conoce—no es más que la función de un trabajo inventivo, ordenativo, organizador, que da al primero sentido, valor relativo y, en general, la posibilidad de ser realizado. Toda la economía mundial, desde la invención de la máquina de vapor, es creación de un pequeñísimo número de cabezas superiores, sin cuyo trabajo superiormente valioso lo demás no existiría. Pero este rendimiento es pensamiento creador, no es un «cuanto» (1), y su precio, por lo tanto, no consiste en cierto número de monedas; más bien dijéramos que es dinero, dinero fáustico, que no es acuñado, sino pensado como *centro de acciones*, un centro que surge de una vida cuyo rango interior eleva el pensamiento a la significación de un hecho. *El pensamiento en dinero produce dinero*: este es el secreto de la economía mundial. Cuando un organizador de gran estilo escribe un millón en un papel, el millón existe, pues su personalidad como centro económico garantiza una correspondiente elevación de la energía económica de su esfera. Esto y no otra cosa significa para nosotros la palabra crédito. Pero todas las monedas del mundo no bastarían para dar sentido y, por tanto, valor de dinero a la actividad del trabajador manual, si con la famosa «expropiación de los expropiadores» fueran las capacidades superiores desviadas de sus creaciones, quedando éstas entonces inánimes, sin voluntad, vacuas construcciones. En esto es Marx un clasicista, como Adam Smith un producto auténtico del pensamiento jurídico romano: sólo ve la magnitud terminada, no la función. Quisiera arrebatar los instrumentos de producción a aquellos cuyo espíritu—por la invención de méto-

(1) Por eso no existe para nuestro derecho «real».

dos, por la organización del trabajo eficaz, por la conquista de mercados—convierte en una fábrica un montón de acero y de ladrillo, aquellos que no aparecen en el mundo, si sus fuerzas no encuentran campo apropiado (1).

Quien quiera dar una teoría del trabajo moderno debe pensar en ese rasgo fundamental de la vida; existen sujetos y objetos de toda especie de vida, y la diferencia es tanto mayor, tanto más significativa, cuanto más formada es la vida misma. Toda corriente de existencia consiste en una minoría de conductores y en una enorme mayoría de conducidos; toda especie de economía consta, pues, de trabajo director y trabajo de ejecución. En la perspectiva batracia de Marx y los ideólogos ético-sociales sólo el último trabajo, el trabajo pequeño, de masa, es visible. Pero éste no existe sino por virtud de aquél y el espíritu de ese mundo de trabajo sólo puede ser concebido partiendo de las supremas posibilidades. El inventor de la máquina es el que da la pauta, no el maquinista. Lo que importa es el *pensamiento*.

También existen objetos y sujetos en el pensamiento del dinero; existen los que por virtud de su personalidad producen y dirigen y los que son sustentados por aquéllos. El dinero de estilo fáustico es la *fuerza*, abstraída del dinamismo económico; y el sino del individuo—el aspecto económico de su sino vital—consiste en representar una parte de esa fuerza por el rango interior de su personalidad o no ser frente a ella sino masa.

5.

La palabra capital señala el centro de este pensamiento; no el conjunto de los valores, sino lo que mantiene *en movi-*

(1) Suponiendo el caso de que los obreros asuman la dirección de las obras, nada cambiaría en absoluto. O bien no podrían hacer nada, y entonces todo se arruinaría, o podrían hacerlo, y entonces se habrían convertido íntimamente en empresarios y pensarían tan sólo en afirmar su poder. No hay teoría que elimine este hecho del mundo; así es la vida.

miento a los valores como tales. No hay capitalismo hasta que la existencia se ha hecho civilización cosmopolita y el capitalismo se limita al pequeño círculo de aquellos que representan esa existencia en su persona y en su inteligencia. Lo contrario de esto es economía provinciana. La absoluta soberanía de la moneda, en la vida antigua, así como el aspecto político de esta vida, crearon el capital estático, la (ἀφορμή), el «punto de partida» que por su sola existencia atrae a sí siempre nuevas masas de cosas con una especie de magnetismo. Pero la soberanía de los valores inscritos en libros, valores cuyo sistema abstracto queda, por decirlo así, desvinculado de la personalidad por la partida doble y trábaja con propio dinamismo interno, es la que ha producido el capital moderno, cuyo campo de fuerza envuelve la tierra (1).

Bajo la influencia del capital antiguo la vida económica toma la forma de un río de oro que corre de las provincias hacia Roma y de Roma hacia las provincias y que busca siempre nuevos lugares, cuyas existencias en oro labrado no hayan sido descubiertas. Bruto y Cassio llevaron el oro de Asia Menor en largas filas de mulos al campo de batalla de Filippi—se comprende lo fructuosa que era económicamente la operación de saquear un campamento—y ya C. Graco indicaba que las ánforas llenas de vino, que iban de Roma a las provincias. volvían llenas de oro. Este afán por tener el oro de los pueblos extranjeros corresponde al afán actual por el carbón, que en sentido profundo no es una «cosa», sino un tesoro de energía.

Corresponde, empero, a la tendencia antigua hacia lo próximo y presente el hecho de que junto al ideal de la ciudad aparezca el *ideal económico de la autarquía*. Al atomismo polí-

(1) Sólo desde 1770 se convierten los bancos, como centros de crédito, en una potencia económica que, por vez primera, penetra en la política durante el Congreso de Viena. Hasta entonces el banquero hacía sobre todo negocios de letras. Los bancos chinos y aun los egipcios tienen otro sentido. Y a los antiguos bancos en la Roma cesárea fuera mejor llamarlos *cajas;* reunían las recaudaciones de los impuestos en dinero contante y prestaban dinero contra restitución. Así, los templos, con sus grandes provisiones de metal, se convierten en «bancos». El templo de Delos prestó durante siglos al 10 por 100.

tico del mundo antiguo había de corresponder el atomismo económico. Cada una de esas minúsculas unidades vitales quería tener su economía propia, cerrada, independiente de las demás, girando en un círculo visible. La contraposición a esto está en el concepto de la «firma» occidental, centro impersonal e incorpóreo de fuerzas, cuya acción irradia en todos sentidos en el infinito y que «el dueño», con su capacidad de pensar en dinero, no representa, sino *tiene* y *dirige* como un pequeño cosmos. Esta dualidad entre la «firma»—la casa, razón social, empresa, etc.—y su dueño hubiera sido incomprensible para el pensamiento antiguo (1).

Por eso la cultura occidental y la cultura antigua representan un máximum y un mínimum de *organización*, que al hombre antiguo le falta por completo, incluso como concepto. La economía financiera de los antiguos es la provisionalidad convertida en regla: ricos ciudadanos en Atenas y Roma son cargados con la obligación de equipar buques de guerra; la fuerza política y las deudas del edil romano obedecen a que no sólo dispone juegos, calles, vías y efificios, sino que los paga, claro está que para resarcirse luego expoliando su provincia. Nadie pensaba en las fuentes de ingresos hasta que hacía falta dinero, y entonces eran esas fuentes explotadas según las necesidades momentáneas, sin tener en cuenta la posibilidad de agotarlas para siempre. Saqueo de los propios templos, piratería sobre buques de la propia ciudad, confiscación de las fortunas de los propios conciudadanos, eran los métodos usuales de la hacienda. Si sobraban dineros públicos eran éstos repartidos entre los ciudadanos; un hecho de esta clase hizo célebre a Eubulos en Atenas (2). No había presupuesto ni política económica. La administración de las provincias romanas era un saqueo público y privado que llevaban a cabo los senadores y ricachos,

(1) El concepto de firma estaba ya formado en el gótico posterior, como *ratio* o *negotiatio*, y no puede traducirse a los idiomas antiguos. *Negotium* significa para los romanos un proceso concreto («hacer» un negocio, no «tenerlo»).

(2) PÖHLMANN, *Griech. Gesch.* [*Historia griega*], 1914, págs. 216 y s.

sin tener en cuenta el modo de reponer los valores substraídos. El hombre antiguo no ha pensado nunca en una elevación metódica de la vida económica; sólo atiende al suceso momentáneo, a la cantidad accesible de dinero contante. Sin el viejo Egipto, la Roma imperial se hubiera perdido; pero, por fortuna, había en Egipto una civilización que llevaba mil años no pensando en otra cosa sino en su organización económica. El romano no comprendía ni podía imitar este estilo de vida (1); pero el azar de que hubiese aquí una inagotable mina de dinero para el que poseyera el poder político sobre ese pueblo de felahs, hizo innecesaria la *perpetuación* de las proscripciones. La última de estas operaciones financieras, en forma de matanza, fué la del año 43 (2), poco tiempo antes de la anexión de Egipto. La masa de oro que Bruto y Cassio trajeron entonces de Asia, y que significaba un ejército, y con él el poderío universal, hizo necesaria la proscripción de los dos mil más ricos habitantes de Italia, cuyas cabezas—por el precio señalado—fueron arrastradas en sacos por el foro. Ya no había modo de socorrer ni a los propios parientes, ni a los niños y viejos. Gentes que nunca se metieron en política eran sacrificados si tenían tesoros en dinero contante. De otra suerte el resultado de la operación habría sido demasiado escaso.

Pero con la desaparición del sentir antiguo, en la época imperial, extínguese también esta manera de pensar el dinero. *Las monedas vuelven a convertirse en bienes*, porque el hombre vuelve a la vida aldeana (3); y así se explica la enorme corriente

---

(1) GERCKE-NORDEN, *Einl. in die Altertumswiss.* [*Introducción a la arqueología*], III, pág. 291.

(2) KROMAYER, en la *Hist. rom.* de Hartmann, pág. 150.

(3) Los judíos de esta época eran los romanos (véase pág. 88). En cambio, los judíos eran entonces aldeanos, obreros, pequeños artífices (PARVÁN, *Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreich* [*La nacionalidad de los comerciantes en el Imperio romano*], 1909; también MOMMSEN, *Röm. Gesch.* [*Historia romana*], V, pág. 471), es decir, ejercían los oficios que en la época gótica fueron el *objeto* de sus negocios comerciales. En la misma situación héllase hoy «Europa» frente a los rusos, cuya vida interior mística siente como *pecado* el pensamiento del dinero (el peregrino en *Asilo de noche*, de Gorki, y todo el mundo ideológico en los obras de Tolstoi). Aquí se superponen hoy

de oro desde Adriano hacia el Oriente lejano, fenómeno para el cual no se había encontrado hasta ahora ninguna explicación. La vida económica en forma de río de oro quedó extinguida al aparecer una cultura joven, y por eso cesó también el esclavo de ser dinero. A la ausencia del oro corresponden las liberaciones en masa de los esclavos, que ninguna de las numerosas disposiciones imperiales desde Augusto logró contener. Bajo Diocleciano, cuya famosa tarifa máxima no se refiere ya a una economía monetaria, sino que representa una *ordenanza sobre trueque de bienes*, no existe el tipo del esclavo antiguo.

---

dos mundos económicos, como en Siria en la época de Jesús: uno superior, extranjero, civilizado, importado de Occidente, al que pertenece, como su hez, el bolchevismo occidental, no ruso, de los primeros años, y otro inurbano, viviendo entre bienes, sin calcular, satisfaciendo por trueque sus inmediatas necesidades. Las palabras resonantes de la superficie deben ser consideradas como una voz en la cual el sencillo ruso, ocupado exclusivamente de su alma, escucha la voluntad de Dios. El marxismo entre los rusos obedece a un fervoroso malentendido. Los rusos han soportado—no creado ni reconocido—la vida económica superior del petrinismo. El ruso no combate al capital, sino que *no lo comprende*. El que sepa leer a Dostoyevski vislumbrará en Rusia una humanidad joven *para la cual no existe aún dinero*, sino sólo bienes con relación a una vida cuyo centro de gravedad no está en el aspecto económico. El «miedo a la plusvalía», que antes de la guerra empujó a algunos hasta el suicidio, es un revestimiento literario incomprendido del hecho de que la ganancia de dinero mediante dinero resulta criminal al pensamiento rural de los bienes, o, mejor dicho, es un *pecado*, si se ve la cuestión en la perspectiva de la incipiente religión rusa. Así como hoy las ciudades del zarismo decaen y el hombre vive en ellas como en la aldea, bajo la costra del bolchevismo—pensamiento urbano y efímero—, así también el ruso se ha libertado de la economía occidental. El odio apocalíptico—que también el judío sencillo de la época de Jesús sentía contra Roma—no se dirigía solamente contra Petersburgo como ciudad, como asiento de un poder político de estilo occidental, sino también como centro de un pensamiento económico en dinero occidental, pensamiento que envenena la vida toda y la desvía por falsos derroteros. El alma rusa, profunda, está hoy preparando una tercera especie de cristianismo, aun sin sacerdotes, basada en el *Evangelio de San Juan* e infinitamente más próxima al cristianismo mágico que al fáustico. Por eso descansa esa nueva religión en un nuevo simbolismo del *bautismo* y, lejos de Roma y de Wittenberg, mira, en presentimiento de futuras cruzadas, hacia Jerusalén por encima de Bizancio. Ocupada en esta meditación *exclusivamente*, el alma rusa se acomodará indiferente a la economía occidental, como el cristiano primitivo se acomodó a la economía romana y el cristiano gótico a la judía, pero sin participación interna en ella (véase sobre esto t. III, págs. 272 y s., y el presente tomo, págs. 30-55).

B

LA MAQUINA

6.

La técnica es tan antigua como la vida que se mueve libremente en el espacio. Sólo la planta—según nosotros vemos la naturaleza—es mero teatro de procesos técnicos. El animal, puesto que se mueve, tiene una técnica del movimiento para conservarse y defenderse.

La relación primordial entre un microcosmos vigilante y su macrocosmos—la «*naturaleza*»—consiste en un tantear de los sentidos (1) que empieza siendo mera *impresión* de los sentidos y se encumbra hasta convertirse en *juicio* de los sentidos; por lo cual actúa ya críticamente («separando») o, lo que es lo mismo, *distinguiendo causas* (2). Lo percibido se completa en un sistema lo más integral posible de experiencias primordiales—de «características» (3)—, método involuntario por medio del cual se siente el individuo en el mundo como en su casa, y que en muchos animales ha llegado a un número extraordinario de experiencias, siendo imposible para el saber humano superarlas. Pero la vigilia primordial es siempre *activa*, alejada de toda mera «teoría»; y así, la pequeña técnica diaria es la que sirve de base a esas experiencias sin propósito, expe-

---

(1) Véase t. III, pág. 16.
(2) Véase t. III, pág. 21.
(3) Véase t. III, pág. 41.

riencias sobre las cosas, en cuanto están muertas (1). Es la diferencia entre el culto y el mito (2), pues en este grado no existe diferencia entre lo religioso y lo profano. Toda vigilia es religión.

El cambio decisivo en la historia de la vida superior acontece cuando la percepción de la naturaleza—para regirse según ella—se convierte en acción—para *transformarla intencionalmente.* Así la técnica se hace en cierta manera soberana y la instintiva experiencia primordial se convierte en un *saber primordial,* del que se tiene clara «conciencia». El pensamiento se ha emancipado de la sensación. El *idioma de palabras* es el que introduce esta época. Separados el idioma y el habla (3) fórmase para los idiomas de comunicación un tesoro de signos, que son algo más que «características»: los *nombres,* vinculados a un sentimiento de significación, con los cuales el hombre tiene en su poder el misterio de los *numina,* ya sean deidades, ya fuerzas naturales, y los *números* (fórmulas, leyes de índole sencilla), en los que la forma interna de lo real queda abstraída de lo sensible accidental (4).

Así, del sistema de las «características» surge una teoría, una *imagen,* que se *desprende* de la técnica diaria no sólo en los principios primitivos, sino en las alturas de la técnica civilizada; es un trozo de conciencia inactiva que se ha separado, pero que no ha sido producido por la técnica diaria (5) Se «sabe» lo que se quiere, pero han de haber ocurrido muchas cosas para tener el saber; y no debemos engañarnos sobre el carácter de dicho «saber» Mediante la experiencia numérica puede el hombre manejar el misterio, pero no lo ha descubierto. La imagen del mago moderno—un cuadro de distribución, con sus palancas y rúbricas, por el cual el trabajador, oprimiendo un botón, produce efectos poderosos, sin tener la

(1) Véase t. III, págs. 39 y 40.
(2) Véase este tomo, pág. 16.
(3) Véase t. III, pág. 192.
(4) Véase t. III, págs. 39 y ss., y este tomo, págs. 15 y ss.
(5) Véase pág. 18.

menor idea de su esencia—es el símbolo de la técnica humana en general La imagen del mundo luminoso en torno nuestro, tal como la hemos desenvuelto por crítica y disección, *como* teoría, *como* imagen, no es sino un cuadro de distribución en el que ciertas cosas están señaladas de manera que tocándolas se producen con seguridad ciertos efectos. Pero el misterio sigue siendo igualmente impresionante (1). Mas por medio de esa técnica la conciencia vigilante invade violentamente el mundo de los hechos; la vida *se sirve* del pensamiento como de una llave mágica, y en la altura de algunas civilizaciones, en las grandes ciudades, aparece, por último, el momento en que la crítica técnica se cansa de servir a la vida y se rebela contra su tirano. La cultura occidental en nuestros días está precisamente viviendo una orgía de pensamiento técnico en proporciones verdaderamente trágicas.

Se ha espiado el curso de la naturaleza y se han anotado ciertos signos. Comiénzase a imitarlos por medios y métodos que se aprovechan de las leyes del ritmo cósmico. El hombre se atreve a hacer de deidad y se comprende que los primitivos aderezadores y conocedores de esas cosas artificiales—pues el arte o artificio ha nacido de ellas, *como contracepto de la naturaleza*—, sobre todo los artífices de la forja, hayan sido considerados por los demás hombres como algo extraño, objeto de veneración o de repulsa. Hubo un tesoro creciente de inventos que una vez hechos fueron olvidados, rehechos y vueltos a olvidar, imitados, perfeccionados y que, en fin, formaron para continentes enteros una provisión de medios evidentes: fuego, metalurgia, herramientas, armas, el arado y la barca, la construcción de la casa, la cría del ganado, la sementera. Sobre todo son los metales, a cuyos yacimientos una tendencia

(1) La «exactitud» de los conocimientos físicos, es decir, su posible uso como *interpretación*, no contradicho hasta el presente por ningún fenómeno, es completamente independiente de su valor técnico. Una teoría seguramente falsa y en sí misma contradictoria puede ser para la práctica más valiosa que una «exacta» y profunda, y la física hace tiempo que se guarda de aplicar en sentido popular las palabras falso y exacto a sus imágenes, en lugar de hacerlo a las meras fórmulas.

mística atrae al hombre primitivo. Remotísimas vías comerciales se dirigen hacia secretos yacimientos por entre la vida de la comarca ocupada y sobre los mares surcados por las naves. Por esas vías pasan luego cultos y ornamentos. Nombres fabulosos de islas de estaño y montes de oro flotan por las fantasías. El comercio primitivo es comercio de metales: así en la economía productora y elaborativa penetra una tercera, ajena y de aventura, que surca mares y tierras libremente.

Sobre esta base se alza la técnica de las culturas superiores, en cuyo rango, colorido y pasión se expresa el alma toda de esos magnos seres. Se comprende fácilmente que el hombre antiguo, sintiéndose sumido en un mundo euclidiano, fuese hostil al pensamiento de la técnica. Si por técnica antigua se entiende algo que, poseído de inequívoco afán, supera los conocimientos prácticos y universalmente extendidos de la época miceniana, entonces puede decirse que no existe técnica antigua (1). Esas trieras son botes de remo en mayor escala; las catapultas y demás artificios guerreros son substitutivos de los puños y los brazos y no resisten la comparación con las máquinas guerreras de los asirios y de los chinos; y por lo que se refiere a Heron y a otros de su mismo calibre, ¿quién puede llamar inventos a las ocurrencias? Falta en todo esto el peso interior, el sino del momento, la profunda necesidad. Acá y allá se juguetea con conocimientos que proceden de Oriente; pero nadie medita sobre ellos, nadie piensa seriamente en introducirlos en la vida.

Muy otra cosa es la técnica faústica, que invade la naturaleza con todo el pathos de la tercera dimensión, y desde los primeros tiempos del goticismo, con el propósito de *domeñarla*. Aquí y sólo aquí es evidente la unión del conocimiento con la

(1) Lo que el libro de Diels, *Antike Technik*, reúne, es una extensa nada. Si prescindimos de lo que pertenece a la civilización babilónica, como los relojes de agua y de sol, o a la época primitiva arábiga, como la química y el reloj de Gaza, y de lo que en cualquier otra cultura fuera ofensivo citar, como las especies de cerraduras, no queda nada.

aplicación (1). La teoría es desde un principio *hipótesis de trabajo* (2). El cavilador antiguo «contempla», como la divinidad de Aristóteles; el árabe busca, como alquimista, los medios mágicos, la piedra filosofal con que poder obtener *sin fatiga* los tesoros de la naturaleza (3); pero el occidental quiere reducir el mundo a su voluntad.

El inventor y descubridor fáustico es algo único. La potencia primordial de su voluntad, la fuerza luminosa de sus visiones, la acerada energía de su meditación práctica tienen que producir desasosiego e incomprensión a todo aquel que las contemple desde extrañas culturas. Pero todos nosotros llevamos eso en la sangre. Toda nuestra cultura tiene alma de inventor. Descubrir, llevar a la luz interior del alma lo que no se ve, para apoderarse de ello, tal fué desde el primer día la pasión del occidental. Todos sus grandes inventos han ido lentamente madurándose en lo profundo, anunciados por espíritus previdentes e intentados hasta producirse, al fin, con la necesidad de un sino. Todos andaban ya muy cerca de la meditación beata de los frailes góticos (4). Aquí es donde se muestra mejor el origen religioso de todo pensamiento técnico (5). Estos fervorosos inventores, en sus celdas, *arrebatan* a Dios su secreto entre oraciones y ayunos y consideran esto como un *servicio* de Dios. Aquí es donde nace la figura de Fausto, símbolo magno de una auténtica cultura de inventores. La *scientia experimentalis*, como Roger Bacon el primero definió la investigación de la natura-

(1) La cultura china ha hecho casi todos los descubrimientos occidentales—entre ellos la brújula, el telescopio, la imprenta, la pólvora, el papel, la porcelana—; pero el chino substrae cosas a la naturaleza, sin violentarla. Siente bien el provecho de su saber y hace uso de éste, pero no se precipita sobre él para explotarlo.

(2) Véase pág. 63.

(3) Es el mismo espíritu que distingue el concepto del negocio entre los judíos, parsis, armenios, griegos, árabes y el de los pueblos occidentales.

(4) Véase pág. 63. Albertus Magnus vivió en la leyenda como gran mago. Roger Bacon ha meditado sobre máquinas de vapor, barcos de vapor y aviación (F. STRUNZ, *Die Gesch. der Naturwiss. im Mittelalter* [*La historia de la ciencia de la Naturaleza en la Edad media*], 1910, página 88).

(5) Véase pág. 16.

leza, la *violenta* interrogación de la naturaleza con palancas y tornillos, comienza ahora. Su resultado se dilata hoy ante nuestros ojos en las llanuras sembradas de chimeneas y torres de extracción. Pero para todos aquellos existía el peligro, propiamente faústico, de que el diablo interviniera en el juego (1) para llevárselos en espíritu a aquella montaña donde les prometiera todo el poder de la tierra. Esto significa el sueño de aquel extraño dominico, Petrus Peregrinus, sobre el *perpetuum mobile,* con el cual se le habría arrebatado a Dios su omnipotencia. Una y otra vez sucumbieron a esa ambición; forzaron los secretos de Dios para ser Dios. Espiaron las leyes del ritmo cósmico para violentarlas, y crearon así la *idea de la máquina* como pequeño cosmos que sólo obedece a la voluntad del hombre. Pero con esto traspasaron el tenue límite en que, para la piedad de los demás, comienza el pecado, y fueron a su ruina, desde Bacon a Giordano Bruno. La máquina es cosa del diablo. Tal ha sido siempre la sensación de la fe auténtica.

Ya la arquitectura gótica revela la pasión de inventor. Compáresela con la pobreza de formas que voluntariamente ostenta la dórica. Y lo mismo le sucede a nuestra música. Aparecen la imprenta y las armas de largo alcance (2). A Colón y Copérnico siguen el telescopio, el microscopio, los elementos químicos y, por último, la enorme suma de los procedimientos técnicos del barroco primero.

Al mismo tiempo que el racionalismo viene la invención de la *máquina de vapor,* que todo lo revoluciona, y transforma de pies a cabeza el cuadro económico del mundo. Hasta entonces la naturaleza había realizado algunos servicios; ahora, *esclavizada,* se somete al yugo y su trabajo es medido—como sarcasmo—por caballos de fuerza. De la fuerza muscular—los negros organizados en talleres—se pasó a las reservas orgánicas de la

(1) Véase pág. 45.

(2) El fuego griego no pretende sino asustar e incendiar. Pero aquí la fuerza expansiva de los gases de explosión se convierte en energía de movimiento. Quien en serio compare ambas cosas, no comprende el espíritu de la técnica occidental.

tierra, en cuyo seno yace conservada la fuerza vital de milenios enteros en forma de carbón, y hoy se dirige la vista hacia la naturaleza inorgánica, cuyas fuerzas hidráulicas sirven ya de sustituto al carbón. Con los millones y billones de caballos de fuerza crece el número de la población en proporciones que ninguna cultura creyera posibles. Este crecimiento es un *producto de la máquina*, que quiere ser servida y dirigida, y a cambio de ello centuplica las fuerzas del individuo. Por la máquina se hace valiosa la vida humana. *Trabajo;* he aquí la gran palabra de la reflexión ética. Pierde, a partir del siglo XVIII, en todos los idiomas su sentido despectivo. La máquina trabaja y obliga a los hombres al trabajo. Toda la cultura ha entrado en tal actividad de trabajo, que la tierra tiembla.

Lo que se desenvuelve, en el curso de un siglo apenas, es un espectáculo de tal grandeza que los hombres de una cultura venidera, con otra alma y otras pasiones, han de sentirse sobrecogidos por el sentimiento de que entonces la naturaleza vaciló. En otras ocasiones también la política invadió ciudades y pueblos, y la economía humana hizo hondas mellas en los destinos del mundo animal y vegetal. Pero se trataba sólo de un menoscabo en la vida, y la vida borra pronto las huellas de estas pérdidas. Mas nuestra técnica ha de dejar el rastro de sus días, aunque todo lo demás se sumerja y desaparezca. La pasión fáustica ha cambiado la faz de la superficie terráquea.

Es el sentimiento vital, que aspira a la lejanía y a la altura, y por eso íntimamente afín al goticismo; es el sentimiento vital, como lo ha expresado el monólogo del Fausto goethiano, en la infancia de la máquina de vapor. El alma, ebria, quiere volar por el espacio y el tiempo. Un indecible afán nos empuja hacia lejanías ilimitadas. Quisiéramos desvincularnos de la tierra, deshacernos en infinitud, abandonar los ligámenes del cuerpo y girar en el espacio cósmico entre los astros. Lo que al principio buscaba el fervor ardiente de San Bernardo; lo que imaginaban Grünewald y Rembrandt en sus fondos; lo que vislumbraba Beethoven en los lejanos sones de sus últimos cuartetos, eso mismo es lo que reaparece en la embriaguez perespiritua-

lizada de esa serie de descubrimientos. Así surge ese tráfico fantástico que en pocos días atraviesa continentes, surca océanos en ciudades flotantes, horada montañas, construye laberintos subterráneos, convierte las máquinas de vapor, agotadas en sus posibilidades, en máquinas de esencia, y, cansado de caminar por carreteras y rieles, alza su vuelo por el aire. La palabra hablada irradia en un instante sobre los mares. Por doquiera se manifiesta la ambición de batir «records» y aumentar dimensiones, construir gigantescas salas para gigantescas máquinas, enormes naves, altísimos puentes y rascacielos, reunir fabulosas fuerzas en una llavecitá que un niño puede manejar, alzar vibrantes edificios de acero y vidrio en donde el hombre, minúsculo, se mueve como señor omnipotente, sintiendo bajo sus pies, vencida, la naturaleza.

Y esas máquinas van tomando cada día formas menos humanas; van siendo cada día más ascéticas, místicas, esotéricas. Envuelven la tierra en una red infinita de finas fuerzas, corrientes y tensiones. Su cuerpo se hace cada día más espiritual, más taciturno. Esas ruedas, cilindros y palancas ya no hablan, Todo lo que es decisivo se recluye en lo interior. Con razón ha sido la máquina considerada como diabólica. Para un creyente significa el destronamiento de Dios. Entrega al hombre la sagrada causalidad, y el hombre la pone en movimiento silenciosamente, irresistiblemente, con una especie de previdente omnisciencia.

7.

Nunca se ha sentido un microcosmos tan superior al macrocosmos. Hay aquí pequeños seres vivos que por su fuerza espiritual han puesto en su dependencia la materia no viva. Nada parece equivaler a ese triunfo, que sólo una cultura ha logrado y acaso sólo por pocos siglos.

Pero justamente por eso el hombre fáustico se ha convertido en *esclavo de su creación* Su número y la disposición de su vida quedan incluídos por la máquina en una trayectoria donde

no hay descanso ni posibilidad de retroceso. El aldeano, el artífice, incluso el comerciante, aparecen de pronto inesenciales si se comparan con las tres figuras *que la máquina ha educado durante su desarrollo: el empresario, el ingeniero, el obrero de fábrica*. Una pequeña rama del trabajo manual, de la economía elaborativa, ha producido *en esta cultura, y sólo en ella*, el árbol poderoso que cubre con su sombra todos los demás oficios y profesiones: *el mundo económico de la industria maquinista* (1). Obliga a la obediencia tanto al empresario como al obrero de fábrica. *Los dos* son esclavos, no señores de la máquina, que desenvuelve ahora su fuerza secreta más diabólica. Pero aunque la teoría socialista del presente sólo ha querido ver la labor del obrero, empleando para ella sola la palabra trabajo, sin embargo, este trabajo del obrero no es posible sin la labor soberana y decisiva del empresario. La famosa frase del brazo fuerte que inmoviliza todas las ruedas, está mal pensada. Detener el movimiento, sí; pero para eso no hace falta ser trabajador. Mantener en movimiento, no. El organizador y administrador constituye el centro en ese reino complicado y artificial de la máquina. El pensamiento, no la mano, es quien mantiene la cohesión. Pero justamente por eso existe *una figura* todavía más importante para conservar ese edificio, siempre amenazado, una figura más importante que la energía de esos empresarios, que hacen surgir ciudades de la tierra y cambian la forma del paisaje; es una figura que suele olvidarse en la controversia política: el *ingeniero*, el sabio sacerdote de la

(1) Marx tiene razón; es ésta una, y aun la más orgullosa, creación de la *burguesía*. Pero Marx, que piensa dentro de la pauta y serie: Antigüedad, Edad media, Edad moderna, no puede advertir que se trata de la burguesía de una sola cultura, de la que depende el *sino de la máquina*. Mientras esa burguesía domine la tierra, todo no europeo intentará descubrir el secreto de ese arma terrible, pero rechazándola interiormente; lo mismo el japonés que el indio, el ruso que el árabe. La esencia profunda del alma mágica quiere que el judío, como empresario e ingeniero, no se dedique a la creación de máquinas, sino a la parte comercial de su producción. Pero también el ruso mira con temor y odio esa tiranía de las ruedas, cables y railes, y, aunque hoy y mañana se aguante ante la necesidad, llegará un *día en que borre todo eso de su recuerdo y de su contorno*, para edificar un mundo nuevo donde no haya nada de esa técnica diabólica.

máquina. No sólo la altitud, sino la *existencia* misma de la industria, depende de la existencia de cien mil cabezas talentudas y educadas, que dominan la técnica y la desarrollan continuamente. El ingeniero es, en toda calma, dueño de la técnica y le marca su sino. El pensamiento del ingeniero es, como posibilidad, lo que la máquina como realidad. Se ha temido, con sentido harto materialista, el agotamiento de las minas de carbón. Pero mientras existan descubridores técnicos de alto vuelo, no hay peligros de esa clase que temer. Sólo cuando cese de reclutarse ese ejército de ingenieros, cuyo trabajo técnico constituye una íntima unidad con el trabajo de la máquina, sólo entonces se extinguirá la industria, a pesar de los empresarios y de los trabajadores. Supuesto el caso de que la salud del alma importe a los talentudos de las generaciones próximas más que todo poder en este mundo; supuesto el caso de que, bajo la impresión de la metafísica y la mística—que hoy destilan racionalismo—, el sentimiento del *satanismo* de la máquina acometa a los espíritus más selectos, que son los que importan—es el paso de Rogerio Bacon a Bernardo de Claraval—, no tardará entonces en llegar a su término ese espectáculo grandioso, que es juego del espíritu, en el que las manos no hacen sino un papel secundario.

La industria occidental ha cambiado las viejas vías comerciales de las demás culturas. Los torrentes de la vida económica se mueven según los lugares en que reside el «monarca carbón» y los grandes países productores de materias primas. La naturaleza se agota; el globo terráqueo se sacrifica al pensamiento fáustico de la energía. La tierra, *trabajando;* he aquí el cuadro fáustico. A su vista muere el Fausto de la segunda parte, en quien llega a su máxima clarificación el espíritu de empresa. Nada se opone más completamente a la realidad quieta de la época imperial antigua. El ingeniero es quien más alejado está del pensamiento jurídico romano. El conseguirá, sin duda, que su *economía* obtenga el *derecho* que le corresponde, un derecho en donde las fuerzas y los rendimientos ocupen el puesto de las personas y las cosas.

No menos titánica es, empero, la acometida del dinero a la fuerza espiritual. La industria está adherida a la tierra como la vida aldeana; tiene su sitio señalado, y las fuentes de materia prima surgen del suelo en determinados puntos. Sólo la *alta* finanza es libre por completo, inaprehensible. Los bancos, y con ellos las bolsas, desde 1789 han ido respondiendo a las necesidades de crédito que siente en proporción creciente la industria; con lo cual se han constituído en fuerzas substantivas y pretenden ser, como siempre el dinero en *toda* civilización, la *única* fuerza. La vieja lucha entre la economía productora y la economía conquistadora se eleva hasta convertirse ahora en una silenciosa y gigantesca lucha de los espíritus en el suelo de las urbes cosmopolitas. Es la lucha desesperada entre el pensamiento técnico, que quiere ser libre, y el pensamiento financiero (1).

La dictadura del dinero progresa y se acerca a un punto máximo natural, en la civilización fáustica como en cualquier otra. Y ahora sucede algo que sólo puede comprender quien haya penetrado en la esencia del dinero. Si éste fuese algo tangible, su existencia sería eterna. Pero como es una forma del pensamiento, *ha de extinguirse tan pronto como haya sido pensado hasta sus últimos confines el mundo económico,* y ha de extinguirse por faltarle materia. Invadió la vida del campo y movilizó el suelo; ha transformado en negocio toda especie de oficio; invade hoy, victorioso, la industria para convertir en su presa y botín el trabajo productivo de empresarios, ingenieros

(1) Esta tremenda lucha entre un pequeño número de hombres de raza y de acero, con enorme talento, lucha de la que nada ve ni entiende el sencillo ciudadano de la urbe, debe considerarse desde lejos, esto es, en un sentido de historia universal; y entonces la lucha de interés entre los empresarios y el socialismo obrero queda reducida a mezquina insignificancia. El movimiento obrero es lo que *quieren que sea* sus jefes, y el odio contra los representantes del trabajo industrial directivo lo ha puesto hace tiempo al servicio de la bolsa. El comunismo práctico, con su «lucha de clases»—frase ya hoy anticuada y falsa—, no es sino un buen servidor del gran capital, que sabe utilizarlo muy bien en su provecho.

y obreros. La máquina, con su séquito humano, la soberana del siglo, está en peligro de sucumbir a un poder más fuerte. Pero, llegado a este punto, el dinero se halla al término de sus éxitos, y comienza la última lucha, en que la civilización recibe su forma definitiva: la lucha entre el *dinero y la sangre*.

El advenimiento del cesarismo quiebra la dictadura del dinero y de su arma política, la democracia. Tras un largo triunfo de la economía urbana y sus intereses, sobre la fuerza morfogenética política, revélase al cabo más fuerte el aspecto político de la vida. La espada vence sobre el dinero; la voluntad de dominio vence a la voluntad de botín. Si llamamos capitalismo a esos poderes del dinero (1) y socialismo a la voluntad de dar vida a una poderosa organización político-económica, por encima de todos los intereses de clase, a la voluntad de construir un sistema de *noble* cuidado y de deber, que mantenga «en forma» el conjunto para la lucha decisiva de la historia, entonces esa lucha es, al mismo tiempo, la contienda entre *el dinero y el derecho* (2). Los poderes *privados* de la economía quieren vía franca para su conquista de grandes fortunas: que no haya legislación que les estorbe la marcha. Quieren hacer las leyes en su propio interés, y para ello utilizan la herramienta por ellos creada: la democracia, el partido pagado. El derecho, para contener esta agresión, necesita de una tradición distinguida, necesita la ambición de fuertes estirpes, ambición que no halla su recompensa en el amontonamiento de riquezas, sino en las tareas del auténtico gobierno, allende todo provecho de dinero. *Un poder sólo puede ser derrocado por otro poder* y no por un principio. No hay, empero, otro poder que pueda oponerse al dinero, sino ese de la sangre. Sólo la sangre superará y anulará al dinero. La vida es lo primero y lo último, el torrente cósmico en forma microcósmica. La vida es el hecho, dentro del mundo como historia. Ante el ritmo irresistible de las generaciones en

(1) A ellos pertenece también la política interesada de los partidos obreros, que no pretenden superar los valores del dinero, sino poseerlos.
(2) Véase pág. 123.

sucesión, desaparece, en último término, todo lo que la conciencia despierta edifica en sus mundos espirituales. En la historia trátase de la vida, y siempre de la vida, de la raza, del triunfo para la voluntad de poderío; pero no se trata de verdades, de invenciones o de dinero. *La historia universal es el tribunal del mundo:* ha dado siempre la razón a la vida más fuerte, más plena, más segura de sí misma; ha conferido siempre a esta vida derecho a la existencia, sin importarle que ello sea justo para la conciencia. Siempre ha sacrificado la verdad y la justicia al poder, a la raza, y siempre ha condenado a muerte a aquellos hombres y aquellos pueblos para quienes la verdad era más importante que la acción y la justicia más esencial que la fuerza. Así termina el espectáculo de una gran cultura, ese mundo maravilloso de deidades, artes, pensamientos, batallas, ciudades, reasumiendo los hechos primordiales de la eterna sangre, que es idéntica a las fluctuaciones cósmicas en sus eternos ciclos. La conciencia vigilante, clara, rica en figuras múltiples, se sumerge de nuevo en el silencioso servicio de la existencia, como nos enseñan las épocas del imperialismo chino y romano. El tiempo vence al espacio. El tiempo es quien, con su marcha irrevocable, inyecta el azar efímero de la cultûra en el azar del hombre, que es una forma en que el azar de la vida fluye durante un tiempo, mientras en el mundo luminoso de nuestros ojos, allá lejísimos, se abren los horizontes de la historia planetaria y de la historia estelar.

Para nosotros, empero, a quienes un sino ha colocado en esta cultura y en este momento de su evolución; para nosotros, que presenciamos las últimas victorias del dinero y sentimos llegar al sucesor—el cesarismo—con paso lento, pero irresistible; para nosotros, queda circunscrita en un estrecho círculo la dirección de nuestra voluntad y de nuestra necesidad, sin la que no vale la pena de vivir. No somos libres de conseguir esto o aquello, sino de hacer lo necesario o no hacer nada. Los problemas que plantea la necesidad histórica se resuelven siempre con el individuo o contra él.

Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.

INDICE

Páginas.

CAPITULO III.—PROBLEMAS DE LA CULTURA ARÁBIGA (CONTINUACION) 9

C.—*Pitágoras, Mahoma, Cromwell* 11

Esencia de la religión, pág. 11.—Mito y culto, pág. 16. La moral como sacrificio, pág. 21.—Morfología de la historia religiosa, pág. 26.—La precultura: francos, rusos, pág. 29.—Egipto primitivo, pág. 31.—Antigüedad, pág. 36.—China, pág. 41.—Gótico (creencia en María y en el diablo, bautismo y penitencia), página 45.—La Reforma, pág. 56. —La ciencia, página 62.—Puritanismo, pág. 65.—Racionalismo, página 69.—«Segunda religiosidad», pág. 77.—Culto al emperador en Roma y en China, pág. 81.—Los judíos, pág. 84.

CAPITULO IV.—EL ESTADO 97

A.—*El problema de las clases: Nobleza y clase sacerdotal*.. 99

Hombre y mujer, pág. 99.—Tribu y clase, pág. 102. Aldeano y sociedad, pág. 105.—Clase, casta, profesión, pág. 106.—Nobleza y clase sacerdotal como símbolos del tiempo y del espacio, pág. 109.—Crianza y educación, costumbres y moral, pág. 119.—Propiedad, potencia y botín, pág. 123.—Sacerdote y sabio, pág. 126.—Economía y ciencia: dinero y espíritu, pág. 129.—Historia de las clases: época primitiva, pág. 131.—La tercera clase: ciudad-libertad-burguesía, pág. 139.

B.—*El Estado y la historia* 147

Lo movido y el movimiento. Estar «en forma», pág. 147. Derecho y fuerza, pág. 151.—Clase y Estado, pág. 155. El Estado feudal, pág. 162.—Del vínculo feudal al Estado de clase, pág. 169.—Polis y dinastía, pág. 171.—El

Páginas.

Estado absoluto, Fronda y tiranía, pág. 184.—Wallenstein, pág. 188.—Política de gabinete, pág. 192.—De la primera a la segunda tiranía, pág. 197.—La revolución burguesa, pág. 202.—Espíritu y dinero, pág. 205. Poderes informes (Napoleonismo), pág. 212.—Emancipación del dinero, pág. 220.—«Constitución», página 224.—Del napoleonismo al cesarismo (época de los «Estados en lucha»), pág. 229.—Las grandes guerras, pág. 233.—Epoca romana, pág. 237.—Del califato al sultanato, pág. 239.—Egipto, pág. 244.—El presente, pág. 246.—El cesarismo, pág. 250.

C.—*Filosofía de la Política* 258

La vida es política, pág. 258.—Talento político, pág. 261. El hombre de Estado, pág. 262.—Crear tradición, página 266.—Tacto fisiognómico (diplomático), pág. 268. Clase y partido, pág. 272.—La burguesía como partido primordial (liberalismo), pág. 273.—De la clase, por el partido, al séquito de individuos poderosos, pág. 277. La teoría: de Rousseau a Marx, pág. 279.—Espíritu y dinero (democracia), pág. 282.—La prensa, pág. 290. Suicidio de la democracia por el dinero, pág. 296.

CAPÍTULO V.—EL MUNDO DE LAS FORMAS ECONÓMICAS.... 299

A.—*El dinero* 301

La economía política, pág. 301.—El aspecto político y el aspecto económico de la vida, pág. 304.—Economía productora y economía conquistadora (agricultura y comercio), pág. 309.—Política y comercio (Poder y botín), pág. 310.—La economía primordial y el estilo económico de las grandes culturas, pág. 313.—Clase y grupo económico, pág. 314.—El campo sin ciudades: pensamiento en bienes, pág. 318.—La ciudad: pensamiento en dinero, pág. 320.—Economía mundial: movilización de los bienes mediante el dinero, pág. 323. El dinero antiguo: la moneda, pág. 327.—El esclavo como dinero, pág. 329.—El pensamiento fáustico en dinero: el valor en cuenta, pág. 331.—La contabilidad por partida doble, pág. 332.—La moneda en Occidente, pág. 334.—Dinero y trabajo, pág. 336.—El capitalismo, pág. 337.—Organización económica, pág. 339.—Extinción del pensamiento en dinero: Diocleciano; el pensamiento económico del ruso, pág. 340.

B.—*La máquina* 342

Espíritu de la técnica, pág. 342.—Técnica primitiva y estilo de las grandes culturas, pág. 344.—Técnica «an-

Páginas.

tigua», pág. 345.—Técnica fáustica: la voluntad de poderío sobre la naturaleza. El inventor, pág. 346.—Embriaguez de las invenciones modernas, pág. 348.—El hombre como esclavo de la máquina, pág. 349.—Empresario, trabajador, ingeniero, pág. 350.—Lucha entre el dinero y la industria, pág. 352.—Lucha final entre el dinero y la política; victoria de la sangre, página 353.

ESPASA
S A
C
CALPE S.A.

Published in Spain



